

دیل ایطلمان

الإسلام في الغرب

1

ترجمة محمد أعفیف

دار الفکر



دليل ايطلمان

الإسلام فاء: لغز

ترجمة محمد أعفيف

1

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار

بلقدير. الدار البيضاء 05 - المغرب

الهاتف : 24.06.05/42

العنوان الأصلي للكتاب

MOROCCAN ISLAM
Tradition and society in a Pilgrimage Center
University of Texas Press Austin and London

يصدر هذا الكتاب في جزأين، هذا هو الجزء الأول ويضم أربعة فصول إضافة إلى المقدمات الخاصة بالكتاب، ويضم الجزء الثاني الفصول الأربعة الباقية مع الملحق والفهرس العام.

نشر هذا الكتاب باتفاق خاص مع «منشورات جامعة تكساس» الولايات المتحدة الأمريكية.

تَمَّ نَشْرُ هَذَا الْكِتَابِ ضَمَّنَ سِلْسِلَةَ

تَارِيخٍ وَمَجْتَمَعَاتٍ

يُدِيرُهَا عَبْدُ الْأَحَدِ السَّبْتِي وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ الْمودن

كلمة المترجم

أنجزت كثير من الدراسات عن الزوايا والصلحاء في المغرب وباقي العالم العربي والإسلامي. فالكتابات التقليدية بمختلف فروعها اهتمت بمناقبة الصلحاء وكراماتهم، والكتابات الكولونيالية استغلت دراسة الزوايا في إطار المشروع السياسي الاستعماري، والخطاب السلفي هاجم ظاهرة الصلحاء والزوايا كبذعة تفسد جوهر العقيدة وتجانس الإسلام الصحيح، كما احتلت الكتابة عن الزوايا مكانة متميزة عند المؤرخين المغاربة المعاصرين الذين ركزوا على الدور السياسي لهذه الزوايا في تاريخ المغرب. ومن هنا فإن أهمية هذا الكتاب تكمن في جانبين أساسيين : أولاً في موضوعه الذي يمس قضايا حيوية في معرفة مجتمعنا العربي والإسلامي، ثانياً في طبيعة المنظور المعرفي الذي عالج به المؤلف الموضوع وزاوج فيه بين أدوات الأنثروبولوجي والمؤرخ. ربط إيكلمان في دراسته هاته بين معتقدات الصلحاء والزوايا والبنية الاجتماعية في المغرب، وهو بطرحه هذا يفتح جبهات متعددة للجدل والنقاش.

يبدو هذا النقاش في قضايا ثلاث : التاريخ، البنية الاجتماعية، المعتقدات. فالمنظور التاريخي منظور مهيم عند إيكلمان في رؤيته للواقع الاجتماعي وكل المنظومات الثقافية الرمزية بما فيها المعتقدات التي هي محور الدراسة. ومن هذا المنطلق ينتقد إيكلمان، كغيره من المنتمين للأنثروبولوجية التأويلية، كثيراً من الاتجاهات في علم الاجتماع التي لا ترى دراسة الواقع الاجتماعي واستنتاج نماذج التحليلية إلا في إطار دراسة ذلك الواقع في بعده السانكروني. كما ينتقد أيضاً من يدرسون التغير الاجتماعي بمقارنة وضع سانكروني سابق بآخر لاحق عليه في الزمن. وفي المقابل يرى أن المنظومات الثقافية في تغير مستمر ولا يمكن دراستها وإدراكها إلا في بعديها السانكروني والدياكروني. وإذا كان منظرو

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 1989

رقم الإبداع القانوني : 599 / 1989

الوظيفية البنيوية - التي انتقدها إيكلمان في شخص تالكوت بارسنز - مثلاً يرون تطابقاً تاماً بين المنظومات الثقافية والبنية الاجتماعية وأن أحدهما انعكاس للآخرى، فإن الاتجاه الذي ينتمي إليه إيكلمان يرى أن هذا التطابق قد يحصل في زمن معين ولكنه ليس بقرار ولا دائم، فعندما يحصل تعارض أو اختلاف بين البنية وبين المنظومات الثقافية والسلوك الاجتماعي فإن تلك المنظومات تتكيف لتساير الواقع المستجد. وهنا يكمن التغير الاجتماعي في رأي هذا الاتجاه، ومنه يدعو المؤلف إلى ضرورة مقارنة الواقع الاجتماعي من منظور يؤلف بين التاريخ وعلم الاجتماع.

وقد اتخذ المنظور التاريخي عند إيكلمان بعداً إجرائياً في دراسة الواقع الاجتماعي. فهو يرى أن الباحث في الواقع الراهن يتكون لديه من خلال معاشته لذلك الواقع إحساساً وحسناً بما كان عليه الوضع في الماضي. وبالتالي فإن فهم الحاضر مرتبط بمعرفة الماضي والعكس صحيح أيضاً حيث يمكن التوصل إلى معرفة الماضي من خلال معاينة الحاضر.

أما بالنسبة للبنية الاجتماعية، فإن إيكلمان يعتبر ضمنياً الدراسات الكولونيالية مهمة من حيث الكم وما تمثله من مصدر لا غنى عنه للباحث في المجتمع المغربي، إلا أنها - ما عدا استثناءات معدودة - متجاوزة معرفياً، إما لكونها ناقصة في أدوات التحليل الملائمة وإما لكونها عملت في إطار المشروع الاستعماري وكيفت معطياتها لخدمته، مما أدى بالتالي لفرض التصور الفرنسي على الواقع المغربي وإلى الأخطاء المشهورة في تاريخ الحماية كالظهير البربري. ولهذا فإن من يحاورهم إيكلمان بصورة جدية، حتى وإن لم يذكرهم بالاسم، هم أنصار النظرية الانقسامية بريادة جيلنر وهارت. لقد أصبحت النظرية الانقسامية اليوم معروفة نسبياً بما كُتب عنها لها وعليها،⁽¹⁾ وما يهمنا هو نقد الأنثروبولوجية التأويلية لها والبديل الذي تقدمه عنها في دراسة البنية الاجتماعية في المغرب العربي. لعل أول انتقاد ضمني للانقسامية هو اختيار مكان البحث، فإذا كان جيلنر وهارت وغيرهم ممن ساروا على نهجها عمدوا إلى اختيار مناطق قبلية بعيدة عن كل تأثير خارجي، بما فيه تأثير المخزن، لتحقيق الشروط المثالية لتطبيق النظرية الانقسامية، فإن جيرتز - رائد الأنثروبولوجية التأويلية في الولايات

(1) راجع الكتاب الصادرة سنة 1988 عن دار توبقال بعنوان الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي.

المتحدة - وأتباعه من أمثال إيكلمان ولاري روزن وبول رابينو اختاروا مناطق حضرية وأخرى قبلية كانت تقع تحت النفوذ المباشر للمخزن. ومن هنا ينتقد إيكلمان فرضية جيلنر في كون البنية الاجتماعية في المغرب - أو على الأقل في المنطقة التي درسها - بقيت، ولعدة قرون، محافظة على خصائص معينة كما لو كانت موضوعة في "صندوق من الثلج". وهذا الانتقاد هو انتقاد عام لدراسة الواقع في بعده السانكروني وإهمال التاريخ والتغير الاجتماعي.

الانتقاد الثاني هو انتقاد إيديولوجية العصب (أو إيديولوجية النسب الأبوي) التي تعتمد عليها النظرية الانقسامية في تحليل التعارض والتضامن في مستويات النموذج الانقسامي. يرى إيكلمان أن إيديولوجية العصب واردة في تحليل البنية الاجتماعية القبلية، إلا أنها إيديولوجية تستعملها النخبة القبلية لتحقيق أغراضها الخاصة، وأنها ليست الإيديولوجية الوحيدة الفاعلة. فهناك إيديولوجية أخرى ضمنية يتبنها عامة رجال القبيلة ويجب الكشف عنها بمراقبة العمل الجماعي والطقوس. ومن هنا يعطي إيكلمان البديل الذي يستخلصه من دراسة هذه الإيديولوجية الضمنية في القبائل المغربية القريبة من أبي الجعد ذاتها. فالبنية الاجتماعية من منظوره بنية متعددة الأوجه ولا يمكن حصرها في قاعدة النسب الأبوي التي لا ينكر إيكلمان أهميتها. ذلك أن العلاقات الاجتماعية في المغرب هي بالدرجة الأولى علاقات ثنائية بين الأفراد أو بين مجموعات من الأفراد وأنها تُبنى على قواعد متعددة منها رابطة القرابة الدموية ورابطة الجوار ورابطة العلاقة الزبونية والعلاقات الناتجة عن المصالح المشتركة. وقد اصطلح على مجموع هذه الروابط بمصطلح القرابة التي أعطاهم مضمونا فضفاضاً في البنية الاجتماعية في المغرب وحاول استعمالها في تحليل نموذجي المدينة والقبيلة.

اتبع إيكلمان في دراسة معتقدات الزوايا والصلحاء منهج فيبر في إبراز التفاعل القائم بين المنظومات الثقافية والمعتقدات الدينية الذي أوضحه في مؤلفه الشهير الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. وقد سبق لجيرتز أن قام بدراسة مقارنة للإسلام في أندونيسيا والمغرب أوضح فيها هذا التفاعل، حيث استنتج من مقارنته تلك أن اختلاف الصيغتين اللتين اتخذتهما المعتقدات الإسلامية في البلدين المذكورين ناتج عن تفاعل المعتقدات مع المنظومات الثقافية لكل منهما. ومن هنا يدعو أنصار الأنثروبولوجية التأويلية إلى أنه لا يمكن دراسة المعتقدات الدينية

بكيفية منفصلة عن الواقع الاجتماعي. وهذا ما حاول إيكلمان القيام به حيث درس في البداية البنية الاجتماعية قبل أن ينتقل إلى تحليل معتقدات الصلحاء والزوايا والمنظور الشعبي لعلاقات الإنسان بالغييب.

وقد اعترضتنا أثناء ترجمة هذا الكتاب جملة من المصاعب من بينها البحث عن المصطلح الملائم. لقد حاولنا في هذه الترجمة استعمال أكثر المصطلحات تداولاً في العالم العربي وإيراد بعض المرادفات وأيضاً إضافة هوامش عندما تدعو الحاجة لذلك. ونكتفي هنا بمثل «ميدل تاون» فمن السهل إيجاد مقابل لهذا المصطلح بالعربية، إلا أنه لا يمكن للمفردة العربية أن تعطي للقارئ كل الإحساسات التي للمصطلح في لفته الأصلية حيث كان البحث عن نموذج «الميدل تاون» مغوراً لعدد من الدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة في الثلاثينيات والأربعينيات. وفي هذا الباب يمكن إضافة مصطلح «مرايوترزم» الذي اشتق في الأصل من اللغة العربية ووضع لوصف ظاهرة اجتماعية ودينية في المغرب العربي. لقد اتخذ هذا المصطلح في الفرنسية أولاً وفي اللغات الأوربية الأخرى ثانياً حقلاً دلاليًا واسعاً يسير من وصف ظاهرة الأولياء والزوايا إلى الطقوس المرتبطة بها، وقد صعب علينا أن نجد مصطلحاً في العربية يغطي كل الحقل الدلالي للمصطلح كما هو في الفرنسية أو الإنجليزية، لهذا اضطررنا إلى بعض الإضافات لمسايرة المعنى الذي يرد فيه مصطلح مرايوترزم.

لقد أوردنا في هذه الترجمة بعض النصوص كما هي بنصها في اللغة العربية الدارجة في المغرب. وهي نصوص سجلها المؤلف أثناء بحثه الميداني ومكثنا منها. وفي الأخير نتقدم بخالص تشكراتنا للأستاذ ديل إيكلمان الذي تابع كل مراحل هذه الترجمة وقدم لنا كل المساعدات لإنجازها. كما نتقدم بالشكر إلى الأساتذة سعيد بنسعيد وعبد الرحمان المودن وعبد الأحد السبتي وأدريس بنسعيد الذين تفضلوا بقراءة هذا العمل في صيغته الأولى وأبدوا ملاحظات قيمة كان لها دور كبير في إعادة صياغته وتلافي كثير من الأخطاء والهفوات.

محمد أعفيف

الرباط في مارس 1989

مقدمة الترجمة العربية

يؤكد صدور هذا الكتاب في ترجمة عربية واقع تطور البحث العلمي بالمغرب وبلوغه مرحلة أصبح فيها عدد كبير من المغاربة يهتمون بالبحث أكثر مما كانوا عليه في السابق. فتمتد خمس عشرة سنة تقريباً، لم يكن هذا الاهتمام القوي موجوداً، في وقت كانت فيه اللغة الفرنسية أداة التواصل الرئيسية بين الباحثين ولغة الكتابة في كثير من ميادين المعرفة. ففي الظرف الذي قمنا فيه بأول بحث ميداني (1968 - 1970) والذي انبث على نتائجه هذه الدراسة) كانت جامعة محمد الخامس بالرباط، هي الجامعة الوحيدة بالمغرب، وكانت اللغة الفرنسية هي لغة التدريس بمختلف فروعها وتخصصاتها تقريباً. أما هذا الانتشار الواسع والسريع للمعاهد والجامعات، فلم يأت إلا في مرحلة متأخرة وبعد مرور فترة زمنية على ذلك التاريخ. وعلى الرغم من أن عدداً من الجغرافيين كانوا في ذلك الظرف، الذي تعرفنا فيه على المغرب، قد أنجزوا بالفعل أبحاثاً ميدانية مكثفة عن مناطق مختلفة من المغرب، إلا أن اهتمام الباحثين المغاربة بمواضيع تخص التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع وقيامهم بأبحاث ميدانية مرتبطة بها، كان ضئيلاً، وما تم نشره منها كان نزرًا يسيراً ومكتوباً باللغة الفرنسية.

لقد أسعفني الحظ في يوليو من سنة 1976 بحضور مرافعة الأستاذ أحمد التوفيق، التي دافع فيها عن رسالته التي أنجزها عن بعض من جوانب التاريخ الاجتماعي لمغرب القرن التاسع عشر⁽¹⁾. لقد تتبعته أطوار المرافعة بخالجي نوع من الجبور والاثارة الفكرية، والغبطة ذلك أن رسالة أحمد التوفيق كانت من بين الرسائل الأولى التي تناقش باللغة العربية في إطار شعبة التاريخ، كما كان محتواها العلمي مثيراً بالنسبة لي على الخصوص كباحث انثربولوجي، وذلك لثراء المادة من جهة وصياغتها في قالب التاريخ الاجتماعي من جهة أخرى. وبالفعل أثبتت دراسته، فيما بعد، مكانتها وجدارتها كنقطة انطلاق لا غنى عنها لكل باحث

(1) أحمد التوفيق: "المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: ابنولان (1850 - 1912)"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1983.

يفترض صدور كتاب حول الإسلام باللغة العربية، يؤلفه كاتب غير مسلم، أن جمهور القراء الموجه اليهم مهتمين بتطوير وعي بذاتهم. إن بعض القضايا مثل "الايان" وما ارتبط به من "تفسير"، كانت وماتزال موضع جدال في الامة الإسلامية. إلا أن دراسة يقوم بها باحث متخصص في الانثروبولوجية الاجتماعية — سواء كان أجنبيا أو باحثا من داخل المجتمع ممن تمكنوا من تقنيات المادة — لابد وأن تطرح أسئلة من منظورات خاصة، سيرتبط بها، ولاشك، خلق وعي بالذات عند أفراد المجتمع الذين اهتمت بهم الدراسة، بل ولربما بلغ ذلك الوعي درجة كبيرة.

بعد الكتابان اللذان ألفهما باحثان أجنبيان عن المجتمع الأمريكي، في كثير من الجوانب، من أهم وأجود ما كتب في دراسة المجتمع الأمريكي و تأويل قيمه الأساسية. ونعني بهما كتاب الارستقراطي الفرنسي الكسيس دو طوكفيل "الديموقراطية في أمريكا" الذي صدر سنة 1835، وكتاب السويدي المعاصر كونار ميردال "مأزق أمريكا" الذي صدر سنة 1944. ويمكن للمرء أن يحتاج في هذا الباب ويقول بما أن هذين الملاحظين، وإن كانا أجنبيين عن المجتمع الأمريكي، فإنهما كانا أكثر وعيا بالجوانب الأساسية والثابتة فيه من الأمريكيين أنفسهم اللذين يأخذون تلك الجوانب على أساس أنها بديهيات أو يكونون على وعي ضعيف بها. ومن الملاحظ اليوم في مجال العلوم الإنسانية في الجامعات المغربية، أنها تركز بصورة كبيرة على دراسة المجتمع المغربي وتحليله. وهذا أمر ملحوظ أيضا في عدد من الدول، التي لم تظهر بها جامعات وطنية إلا في أواسط هذا القرن⁽³⁾ وليس بالتالي خاصا بالمغرب وحده. وإن المرء ليتطلع بشوق الى يوم يرى فيه باحثا مغربيا يدرس موضوعا مثل "الدين في الولايات المتحدة المعاصرة" أو يعيد كتابة موضوع طوكفيل "الديموقراطية في أمريكا". وهذا الأمر ليس بمستبعد أو من قبيل التمني، فمثلا يعد محمد الشرقاوي، عالم الاجتماع المغربي، واحدا من أبرز المختصين في دراسة التعليم والثقافة في أوروبا⁽⁴⁾، حيث انه اهتم في بداية حياته العلمية بدراسة المجتمع الاوربي، وقد شرع اليوم في دراسات مماثلة عن المجتمع المغربي. كما أبان كتاب مغاربة اخرون، ممن اهتموا على الخصوص بالموضوعات

(3) انظر على سبيل المثال المقال الجيد لـ "ر. روف" حول تطور الكتابة التاريخية في ماليزيا. R. Roff: "Malaysia, Sdn. Bhd. [Malaysia, Incorporated]" in Historia: Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of The Department of History, University of Malaya, ed. M. Abu Bakr, pp. 236-40, Kuala Lumpur, Malaysia Historical Society, 1984.

(4) انظر من بين أبحاث محمد الشرقاوي: Mohamed Cherkaoui: "Les Paradoxes de la Réussite scolaire," P.U.F. Paris, 1979.

يرغب في دراسة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لجلال الأطلس الكبير. فلم يعد بإمكان أي دارس، بعد صدور تلك الدراسة، أن يدعي أن باستطاعته اقامة فرضيات حول التاريخ الاجتماعي لتلك المنطقة بالاعتماد فقط على النظريات التجريدية، التي تظل مرتبطة بالتفكير الغربي الاجتماعي والسياسي، مهما يكن من جاذبيتها وسحرها. لقد برهنت الدراسة عن مدى تمكن الاستاذ أحمد التوفيق من النظريات الغربية المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع، إلا أنه مع تمكنه ذلك، لم يجعل نفسه رهينا بها، بل بقيت بالنسبة اليه مجرد نموذج يحتذى في البحث في التاريخ الاجتماعي.

أما اليوم، فقد تغيرت الأوضاع الثقافية في المغرب، إذ تزايدت منذ السبعينات، معرفة المغاربة بتاريخهم الاجتماعي المحلي والاقليمي وبما كتب عنه من مونوغرافيات. كما يدل صدور عدد من المجلات الجيولوجرافية وازدهارها، كمجلتي "الكتاب المغربي" و "أبحاث"، على وجود جمهور من القراء لا يستهان به، يقبل على قراءة الأبحاث والدراسات المكتوبة باللغة العربية، أكثر مما كان عليه منذ خمس عشرة سنة. فمازلت أذكر اليوم كيف كان بعض المغاربة يسألونني آنذاك عن سر اهتمامي بمدينة "منسية" في وسط المغرب واضاعة جهدي في دراستها و البحث في تاريخها الاجتماعي. أما اليوم، فقد تبدلت الأوضاع وأصبح المغاربة الشباب يتعاضون بأنفسهم مهمة القيام بأبحاث من هذا القبيل⁽²⁾، يحذوهم الوعي التام بأن الباحث في العلوم الاجتماعية لابد وأن يجد نفسه يوما ما مضطرا للقيام بدراسات مكثفة في مناطق جغرافية ضيقة، لكن مع رغبة أكيدة في استخلاص فرضيات يمكن تعميمها على وحدات أكبر. فالمشكل ليس هو أن نعمم أو لا نعمم، ولكن المشكل الحقيقي هو أن نعرف كيف نعمم.

لقد وصف النشاط الرئيسي الذي تقوم به الدراسات الانثروبولوجية، أحيانا عديدة، بأنه عملية "ترجمة للثقافات". وفي هذه الحالة سيجد جمهور القراء المغاربة في الكتابات الانثروبولوجية الموضوعة عنهم، جواثب من مجتمعهم كما يراها الآخرون. فهذه الدراسة، رغم خصوصية المنظور الذي تنطلق منه، لابد وأن توحى للقراء المغاربة بطرح أسئلة بأنفسهم حول أنفسهم، وحول مجتمعهم وحول المسلمين الذين يشكلون سوادهم الأعظم، وبالتالي تخلف عندهم نوعا من الوعي بالذات.

العربية، عن ادراكهم التام للمفاهيم النقدية وما تتضمنه من فرضيات، الشيء الذي رفع من مستوى نقاشاتهم النقدية وأوصلها الى المستوى العالمي⁽⁵⁾.

ستصل، ولاشك، هذه الترجمة العربية لكتاب "الإسلام في المغرب" (Maroccan Islam) الى جمهور من القراء يختلف في تكوينه ومتطلباته عن الجمهور الذي وضع له الكتاب في الأصل بالانجليزية. ولهذا تعد المقدمة التي وضعها المترجم قراءة أولية أساسية. فكما اقترح أحد الزملاء الأمريكيين، فإن هذه المقدمة تستحق أن تترجم بدورها الى الانجليزية، خاصة الى اولئك الباحثين الذين يعتقدون، عن حسن نية، أن اللغة المستعملة في العلوم الانسانية، بما أنها لغة تجريدية، فلا بد وأن تكون عالمية. فمثلا عندما أقرأ شخصا نصا بالعربية، أكون باستمرار في حاجة الى الرجوع الى مصادر مختلفة لا لتوضيح كلمة بعينها أو جملة غامضة فقط، ولكن لتدلي على المراجع الادبية، والأحداث التاريخية، وطرق رؤية الكون التي يتضمنها النص، والتي لا أكون، بطبيعة الحال، على دراية أو الفة بها كما هو الشأن بالنسبة لمن نشأ وتثقف في وسط اجتماعي وثقافي مختلف. وهذا ينطبق، في نظري، على قارئ النص العربي لـ "الإسلام في المغرب". فالنص الأصلي ينطلق من مسلمة يفترض فيها أن المصطلحات والمراجع الأساسية المتداولة في علم الاجتماع والانثروبولوجيا (مثل كتابات دوكهايم ومارك بلوك وماكس فيبر ومصطلحات مثل ميدل تاون) معروفة عند القارئ ولا داعي لتوضيحها. وعلى الرغم من وجود تطابق في بعض الأفكار والمصطلحات المعروفة عند القارئ العربي المختص أو المداوم على قراءة بعض المجلات المتخصصة أو المهتمة بمواضيع اجتماعية كمجلة "المستقبل العربي"، إلا أنه مع ذلك تظل هناك اختلافات كثيرة. وهذا ينطبق أيضا على جمهور القراء الأمريكيين، الذين ليس من المفروض فيهم أن يكونوا على اطلاع أو دراية بمواضيع كالا سلام أو على معرفة بالمغرب. ذلك أن هذا الكتاب وضع في الأصل لجمهور مختص من القراء يهتم بالنظريات الانثروبولوجية الاجتماعية، وطرق التفكير الحديثة في فهم التقاليد الدينية. لذا كان من الضروري القيام بشروح اضافية لبعض القضايا والموضوعات التي لا بد وان يجدها القارئ المغربي أو العربي بديهيات ولا حاجة لشرحها.

أود في الأخير أن أشير الى موضوعين أثارتهم الترجمة العربية، ويستحقان الوقوف عندهما. أولا : لم يكن قصدي في هذا الكتاب القيام بدراسة عامة وشاملة عن الاسلام

(5) أرجع على سبيل المثال الى مقالة سعيد بنسعيد : "النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي قراءة في كتابه عبد الله العروي، مجلة المستقبل العربي، عدد 73، 1985 : ص 56 - 72.

في المغرب، بل كان أساسا دراسة المعتقدات والطقوس المرتبطة بالزوايا والصلحاء. لقد أشرت في المقدمة الأصلية لهذا الكتاب، أنني أنوي اتباعه بدراسة تكميلية أخصصها للتيارات الدينية الأخرى، خاصة بدراسة أشمل للتيارات السائدة عند الفئات المثقفة. وبالفعل صدرت هذه الدراسة التكميلية، والتي تحوي من بين مواضيعها عرضا مطولا عن الظروف التي مر بها البحث الميداني أثناء اعداد معطيات هذه الدراسة⁽⁶⁾.

ثانيا : أرى من المفيد تنبيه القارئ الى اختلاف المنظورات المستعملة في هذه الدراسة، سواء المتعلقة منها بالملاحظة أو نقل الأحداث والوقائع أو التأويل والتحليل. ولم يقتصر هذا الاختلاف على الموضوعات المرتبطة بالطرق التي يعبر بها الأشخاص - في مختلف مراحل عمرهم ومن مختلف الفئات الاجتماعية - عن الايديولوجيات، ولكن يشمل أيضا تعاملهم مع الكتاب والباحثين ومصادرهم. ولهذا سيلحظ القارئ، أن الفصلين الأولين، مثلا، مخصصان لدراسة الاسطوغرافيا أكثر مما هما مخصصان للجانب التاريخي. فقد ناقشت في الفصل الأول، وبتطويل، كتاب الفريد بيل "الإسلام في بلاد البربر" (وذلك حتى استعمل عبارته الأصلية). واهتمامي ببيل ليس نابعا من كوني أوافقه على كل ما جاء به أو أؤيده فيه، ولكن لأن تأويل بيل التاريخي كان مرجعا ايديولوجيا وسلطة علمية في زمانه. وقد خصصت الفصل الثاني لدراسة التاريخ المحلي لأبي الجعد والزوايا الشرفاوية، وكذلك الشأن في ملحق الدراسة، الذي ادخلت فيه منظورات متعددة. وقد كانت الغاية الأولى من وضع هذا الكتاب، إثارة بعض القضايا في مجال التنظير الاجتماعي وربطها على الخصوص بالنظريات المستعملة في تحليل المجتمع المغربي وتاريخه، ولم يكن القصد أبدا ايراد القول الفصل فيها أو الحسم في كل القضايا التي يثيرها النقاش التاريخي. فهذا، بالطبع، أمر مستحيل. ان ما لا يقال عادة بصورة صريحة، سواء عندما يلتقي شخصان وجهها لوجه أو عندما يوجه الكاتب الخطاب لقرائه، يحمل في طيه معان تكون أكثر أهمية مما يعبر عنه صراحة. ولهذا سيكون ما لم أقله بكيفية صريحة، موضوعا للنقاش والجدل في المستقبل. وفي اعتقادي، ان جمهورا جديدا من القراء سيضيف معنى آخر لموضوع البحث، معنى مجددا وقويا وبناء يغني الموضوعات المثارة في هذه الدراسة.

لقد اغتنمت فرصة صدور الترجمة العربية لهذا الكتاب لادخال بعض التعديلات الطفيفة، اما عدا ذلك، فقد فضلت الحفاظ على المحتوى الأصلي كما هو.

دبل ف. ايكلمان
نيويورك أبريل 1986

(6) Dale F. Eickelman : "Knowledge and Power in Morocco : the Education of a Twentieth Century Notable" Princeton : Princeton University Press, 1985

مدخل

هذا الكتاب دراسة حول الاسلام كما يتمثله الناس ويحيونه على المستوى المحلي في إحدى المدن التي يشكل الضريح الموجود بها قبلة للزيارة في غرب المغرب، وقد انصب اهتمامنا، بكيفية خاصة، على وصف وتحليل العملية التي تتم بها إعادة تأويل الرموز والمؤسسات الدينية وتعديلها لتصبح قادرة على التكيف مع وقائع تاريخية واجتماعية حديثة ومتطورة. كما انصب اهتمامنا أيضا على رصد الكيفية التي تعمل بها الايديولوجيات الدينية على صياغة التنظيم الاجتماعي، سواء منها الايديولوجيات الصريحة أو الضمنية.

ولقد حاولنا أن نصف بعضا من مظاهر ثقافة مجتمع خاص عبر الزمن. وكما هو الشأن في كل أنساق الدلالة، فإن الناس يحافظون من خلال نشاطهم الاجتماعي على أنماط المعتقدات والطقوس. وكما سبق لماكس فيبر أن قدم الدليل على ذلك، عند دراسته التجريبية لتقاليد الديانات العالمية الكبرى، فإن المعتقدات والممارسات الطقوسية غالبا ماتحمل بدلالات جديدة أو يتغير هدفها عندما تنقل إلى وضعيات وبنيات اجتماعية تختلف عن تلك التي نشأت وتطورت فيها في الاصل⁽¹⁾. ولهذا السبب فإن الافكار والمنظومات الفكرية، وخاصة تلك التي تبني عليها مواقف الناس تجاه الكون، لا يمكن أن تفسر، من وجهة نظر تحليلية، كما لو كانت مجرد وحدات افلاطونية لا تاريخية لاتتأثر بصروف الدهر وحوادثه. بل على العكس من ذلك، فإنها تعيش في علاقة تفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي تؤثر فيه وتتأثر به. وعلى أي فليس في نيتنا أن نكتب تاريخا اجتماعيا، رغم اقتناعنا، بأن مثل هذه الكتابة، قد تفيد لتركية أطروحة مارشال هودكسن (Marshall Hodgson) التي ترى بأن ما يدعى بالثقافة "الشعبية" تشارك، بكيفية جوهرية، في نفس القوى الدينامية التي تظهر، بصورة أوضح، في ثقافة "الخاصة" في المجتمعات الاسلامية⁽²⁾. وان هدفنا الرئيسي من هذه الدراسة هو

(1) انظر على سبيل المثال فيبر (1952).

(2) هودكسن (1975) ج 1 ص: 80 - 821 (1981) (1984) (1985) (1986) (1987) (1988) (1989) (1990) (1991) (1992) (1993) (1994) (1995) (1996) (1997) (1998) (1999) (2000) (2001) (2002) (2003) (2004) (2005) (2006) (2007) (2008) (2009) (2010) (2011) (2012) (2013) (2014) (2015) (2016) (2017) (2018) (2019) (2020) (2021) (2022) (2023) (2024) (2025)

اعطاء دلالات سوسولوجية لبعض الاشكال المتغيرة في إحدى التقاليد الدينية العالمية، وكذا اعطاء دلالات لبعض عناصرها الرئيسية المتناقضة كما تمثلها الناس في منطقة محددة خلال المائة سنة الأخيرة.

قد يحلو لبعض الانثروبولوجيين أن يعتبر الهدف السالف الذكر، هدفا ذا طابع انثوغرافي في أساسه، يأخذ شكله من نظرية ما دون أن يكون مكرسا لها. وفي اعتقادنا، فإن في هذا الحكم مجازفة، إذ أن دراسة من هذا القبيل تسير ضمنيا الفائدة التي يمكن أن تجني مما قد نسميه بالتمودج الفييري لدراسة التغير الاجتماعي والثقافي. وبذلك تشكل هذه الدراسة ابتعادا متميزا عن معالجات انثروبولوجية عديدة لمواضيع مماثلة. إن الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع، من بين ميادين معرفية أخرى، كما ذهب إلى ذلك ستيفن تولمين، قد عرفت في الآونة الأخيرة تحولات سريعة في النماذج السائدة فيها. فخلال أزيد من نصف قرن، طغى في الميدانين المعرفين السالفين اهتمام نظري يعتمد أنماطا وأساليب لاثاريجية وستاتيكية⁽³⁾، إذ كانت مشاكل التغير التاريخي توضع في مرتبة ثانوية، ولربما اعتبرت حتى خارج نطاق "العلم". فقد حاول تالكوت بارسنز، على سبيل المثال، البرهنة على أنه يجب وضع الفهم الوظيفي أو السانكروني للانساق الاجتماعية في مرتبة سابقة عن الفهم الدياكروني لها⁽⁴⁾.

وحجته في ذلك، أنه ينبغي لكل نظرية سوسولوجية، تطمح لأن تكون نظرية شاملة، أن تتوخى الوصول إلى خلاصة منطقية (closure)، الشيء الذي لا يمكن بلوغه إلا إذا درس المجتمع، بصورة تجريدية، وكما لو كان في حالة توازن. ويرى بارسنز أن ما يشكل فشل فيير، هو غياب الاهتمام في كتاباته بتلك الخلاصة المنطقية⁽⁵⁾. وقد ذهب علماء اجتماع آخرون بعيدا إلى حد الالتحاح على أن التجريد السوسولوجي لا يمكن أن يتم إلا من خلال دراسات لاثاريجية. ويدافع هؤلاء عن رأيهم بقولهم بأن أساليب التغير التاريخي تقع خارج نطاق التجريد السوسولوجي، لكونها أساليب خاصة ولا تتكرر في الزمن⁽⁶⁾. وهناك صيغة أخرى، أقل تطرفا في هذا الباب، تعاملت مع التغير التاريخي في شكله السانكروني، وذلك بمقابلة الأوصاف السابقة مجتمع ما أو ثقافة واحدة مع الأوصاف اللاحقة لها. ويتمثل قصور هذه الاستراتيجية في الرؤيا، في كونها تصلح فقط لمقابلة طرفي سيرورة معينة أكثر مما تصلح

(3) تولمين (1971) ص: 53 - 54، 56

(4) بارسنز (1964) ص: 480

(5) مقدمة بارسنز للترجمة الإنجليزية لكتاب فيير "نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي" (1964) ص: 20 - 25

(6) ينسحب حكم بارسنز هذا غريبا، فهو نفسه يقول عن عمله الخاص بأنه لا يزيد عن مجرد كونه نموذج كل منسق انظر على سبيل المثال ديفون وكلوكان (1964) ص: 159 - 160، 201.

للتركز على طبيعة التغيرات الحاصلة فيها، وهي بالتالي تركزية تصورا للتاريخ على شكل وحدات منفصلة وطارئة، بدلا من تصور يرى التاريخ في سيرورة مستمرة غير متقطعة.

ويلاحظ اليوم تزايد الوعي بقصور النماذج اللاثاريجية، عند استخدامها في دراسة السيرورات الدياكرونية. بيد أنه من الخطأ نتيجة وعينا ذلك، أو كردة فعل، أن نبحت فقط عن النماذج الدياكرونية وحدها. إذ لا يوجد أي مبرر يجعلنا نفترض وجود ثنائية حادة بين الاسمية التاريخية واستخدام النماذج الذهنية (المثالية) السوسولوجية، ذلك أن كلا من المؤرخين وعلماء الاجتماع يمزجون باستمرار ما بين المقاربتين، سواء عند السرد أو عند التفسير. وسنحاول في هذه الدراسة، باستعمالنا أسلوبا تجريبيًا، تغطية النقص المتأصل والمتمثل عادة في التعارض بين المحاولات الهادفة إلى تفسير أحداث بعينها والمحاولات الساعية إلى اثبات وجود ظواهر ثابتة وتكرارية.

ولعل أوضح مثال يمكن أن يعطى على التفسير السوسولوجي لأوضاع تاريخية محددة، يبقى هو التمودج المتضمن في دراسة فييرل "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". فإذا ما تركنا جانبا الدقة التجريبية في البرهان الفييري، نجد أن إشكاليته الرئيسية تتمحور حول ظاهرة واحدة، وهي ظهور ماسماه بـ "الرأسمالية العقلانية في الغرب". لقد سعى فيير إلى تفسير تلك الظاهرة، بكيفية عامة، وذلك بربط تطورات النظام الاقتصادي بأخلاق ديانة معينة⁽⁷⁾. وقد أوضح فيير بحذر شديد، أن محور برهانه يتعلق بالتفاعل الجدلي القائم بين الطرفين، ولم يفترض أبدا وجود علة سببية تعمل في اتجاه واحد⁽⁸⁾. وما كان يهم فيير، في الأساس، هو أن يبين أن العاملين المتغيرين في كلي الطرفين، وكما يحددان منطقيا، يوجدان في علاقة تفاعل قوية. ولهذا لم يسع إلى تركية أطروحته بتقديم العاملين كما لو كانا في نظام منطقي مغلق. وغياب هذه الخلاصة المنطقية الوظيفية، جعل أسلوب فيير في التحليل السوسولوجي أكثر ملاءمة لتحليل الأوضاع التاريخية المحددة. كما أعطاه ميزة أخرى، تتمثل في امكانية توظيفه في صياغة التغيرات السوسولوجية على صورة مفاهيم، بكيفية أسهل من الصيغ البرهانية الأخرى التي يقدم فيها البعد التاريخي على (هيئة طبقات سانكرونية مترتبة).

(7) فيير (1958) ص: 25، 166

(8) المرجع السابق ص: 182 - 183.

ويجب ألا تقاس اجرائية مثل هذا النموذج في دراسة المجتمعات بالاعتماد فقط على ما تدعي الوصول إليه من خلاصات منطقية، ولكن يجب أن تقاس بمدى قدرتها على إعطاء تفسير ممكن للمشاكل المطروح، تفسير يتميز بتناسكه واحتماليته ومسايرته لكل الأدلة المتوفرة. وإن مثل هذا الهدف سهل المنال وواقعي في آن واحد، ولكن شريطة أن يفترض الباحث، كما نفعل نحن في هذه الدراسة، أن الأحداث في المجال السوسيولوجي تحوي دائما عناصر طارئة لا يمكن التنبؤ بها، والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في أي نموذج يستخدم في دراسة المجتمع، أن أريد لذلك النموذج أن يصل إلى فهم مناسب للنشاط الاجتماعي. وهكذا يتميز النموذج الفيري عن النماذج والمقاربات الأخرى، بقدرته على التوصل إلى فهم أكثر شمولاً للمظاهر السوسيولوجية المرتبطة بتطور تاريخي معين. وفي الأخير، تجدر الإشارة إلى أن الغاية من الدراسات المقارنة، التي ينضوي تحتها هذا الصنف من البحث الذي نقوم به، لا تكمن في ملاحقة سراب قوانين التاريخ والمجتمع، بل تكمن في الفهم الدقيق لأوضاع تاريخية معينة والقوى الاجتماعية الفاعلة فيها.

وانا مدركون تمام الإدراك، أن الاشكاليات التي نطرحها حول التغير الديني في مجتمع معقد، اشكاليات صعبة لا توجد لها أجوبة سهلة أو قرية المنال. وحتى نصدق القاريء القول، فانا سننبه في كل مرة يكون فيها تساؤلنا مترددا أو غير حاسم. لقد فضلنا ركوب هذا المركب الصعب بدلا من التضحية بالمواضيع التي شعرنا أنها ذات أهمية من أجل مواضيع تكشف عن نفسها بسهولة، أو تبدو، على الأقل، بمظهر جذاب و "دقيق"، كذلك التي نجدها متداولة عند بعض الانثروبولوجيين في النماذج التي يستخدمونها. ولهذا سيلحظ القاريء، مثلا، أننا نفصل كثيرا في ذكر المعلومات الانثوغرافية والتاريخية أكثر مما يستوجبه البرهان النظري. وهذا أمر مقصود. ذلك أن مظاهر الإسلام في شمال إفريقيا كثيرا ما قدمت على أساس أنها مسلمة، في أغلب الكتابات التي الفت عن المنطقة، أو قدمت بطريقة مشوهة في تلك الكتابات. وإن من شأن تقديم شامل لها، كالذي نسعى إليه في هذا البحث، أن يسمح للقاريء بأن يتأكد ويخبر بنفسه بعضا من الخلاصات التجريدية التي توصلنا إليها، وأن يبين خلفيات التحليلات الأخرى من غير تلك التي اخترنا نحن التأكيد عليها في هذه الدراسة.

ثم العمل الميداني الذي ارتكز عليه هذا البحث، في مدينة أبي الجعظ والقبائل المحيطة بها. تتكون مدينة أبي الجعظ من 18000 نسمة (حسب تقديرات سنة 1970). وتعزى أهمية المدينة إلى وجود الزاوية الشرقاوية بها واستمرارية هيمنتها بها وبالمناطقة إلى اليوم. تأسست هذه الزاوية في أواخر القرن السادس عشر على يد الولي الصالح سيدي أحمد الشرقي (المتوفى

سنة 1601) الذي يدعي ثلث سكان المدينة تقريبا الانحدار من سلالة. ويعرف أفراد الزاوية الشرقاوية، بصورة عامة بـ "شرقاوة". ويشكل اعتقاد بعض الناس في وجود قدرات خاصة عند شرقاوة وبعض اجدادهم من دفيني الاضرحة، عاملا في استقطاب الزوار إلى المدينة من مختلف أنحاء غرب المغرب.

ومن أكثر المظاهر اثارة لدارس تاريخ الإسلام في شمال إفريقيا، ظاهرة الأولياء والصلحاء، مثل الصالح سيدي أحمد الشرقي. وهؤلاء الصالحاء هم شيوخ أحياء أو أموات يعتقد⁽⁹⁾ أن لهم "درجة" خاصة عند الله، تجعلهم في وضع يمكنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب، ومنح البركة لأتباعهم ومريديهم. وعلى أساس هذا التصور، لعب الصالحاء في الماضي أدوارا دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية في مجتمعات الشمال الإفريقي، بصورة عامة وفي المجتمع المغربي بكيفية خاصة. فإلى غاية القرن التاسع عشر، شكل الصالحاء والزوايا والطقوس المرتبطة بهم، النمط المهيمن، وبدون منازع، في الإسلام السائد في مدن شمال إفريقيا وقراها⁽¹⁰⁾. وقد كونت شبكة المعتقدات المرتبطة بالصلحاء والزوايا عنصرا مركزيا متكاملا داخل رؤية منسجمة لكل من وقائع العالم الاجتماعي وعلاقة الإنسان بالغيب⁽¹¹⁾. وما تزال تلك المعتقدات موجودة عند العديد من المغاربة، حتى وإن اتخذت أشكالا أخرى متعددة، كما سنوضح ذلك فيما بعد في أماكن أخرى من هذا البحث. ولعل أحسن دليل ملموس على وجود تلك المعتقدات، انتشار أضرحة الأولياء والصلحاء في ربوع شمال إفريقيا وخاصة في المغرب، حيث نادرا ما لا تصادف عين العابر

(9) يعتبر الصالحاء والأولياء أمواتا في أعين الملاحظ، أما بالنسبة لمن يعتقدون في الأولياء، فإن الأولياء أحياء في أضرحتهم، وأنهم يتدخلون في تغيير أحداث هذه الدنيا.

(10) مراد (1967) ص: 58.

(11) أود أن أشير هنا إلى أنني استعملت لفظة "Maraboutism" (والتي ترجمت في النص العربي إما بمعتقدات الصالحاء والزوايا : أو بحركة الزوايا، حسب السياق) في معناها الواسع، أي بمعنى أوسع من المعنى المستعمل في الأدبيات الفرنسية. ذلك أن كثيرا من الكتاب الفرنسيين، بمن فيهم جاك بريك (1957 ص: 14) ميزوا بين حركة الزوايا ومعتقداتها (مرابوتيزم) وبين الطريقة، وأشكال أخرى من التنظيمات الدينية. ومن المعلوم أن كل هذه التنظيمات تشترك في قاسم مشترك واحد، وهو الاعتقاد في وجود تراتبية هرمية في علاقة البشر بالاله. وعلى الرغم من أن التقسيمات التي استعملها بريك مفيدة في بعض الجوانب، إلا أنها قد تضلل القاريء إذا ما استعملت مثلا بالنسبة لشرقاوة والزاوية الشرقاوية، حيث إن هذه الأخيرة تظهر فيها خصوصيات متعددة الموجودة في تنظيمات دينية مختلفة. وحسب علمي، فإن على مراد هو الوحيد الذي استعمل لفظة "مرابوتيزم" بالمعنى الواسع الذي استعمله هنا في هذه الدراسة. وكاحتياط إضافي، فإني أنوي القيام بدراسة أخرى عن المثقفين المغاربة التقليديين، والتي سأتعرض فيها للمظاهر الأخرى للمعتقدات الإسلامية، والتي اصطلحت على تسميتها "بالإسلام الرسمي أو الأصلي"، والذي يدافع عنه المصلحون والحركات الإسلامية الأصولية وغيرهم.

للمناطق القروية ضريح صالح أو ولي تلفت النظر بقبته ولونه الأبيض. أما أضرحة المدن، فيوحى مظهرها بالبراء والأناقة في التجديد، إذ غالبا ما تغطي القباب بالقرميد الأخضر، وتلحق بالضريح مرافق اضافية، كمسجد للصلاة وباحة داخلية، وأماكن لاقامة الزوار. وقد بني ضريح سيدي احمد الشرقي وغيره من أضرحة الشرفاء، في أبي الجعد، على هذا النمط المديني.

يقصد أضرحة أبي الجعد عشرات الآلاف من الزوار فرادى وجماعات على امتداد السنة، إلا أن أكبر توافد عليها، يكون بمناسبة انعقاد الموسم السنوي الذي يقام للولي سيدي احمد الشرقي في اواخر شهر شتنبر وبداية شهر أكتوبر من كل سنة. فخلال اسبوعين، يتضاعف عدد سكان المدينة، عندما يقصدها أتباع الزاوية الشرفاوية من الفرق القبلية التي تمكث كل واحدة منها زهاء ثلاثة أيام، تجدد خلالها العهد مع الزاوية ورجالها. وفي أوقات أخرى من السنة، يخرج أحفاد الولي الشرفاوي الى البوادي لزيارة أتباعهم وللدعاء لهم مقابل ما يتلقونه منهم من هدايا اعتادوا على منحها لهم. وعلى أية حال، تخلف الأنشطة المرتبطة بالزاوية والصلحاء انطبعا قويا في نفس الملاحظ لها. إذ تعمل بعض الأنشطة منها، والتي يشارك فيها بصورة عامة أغلب سكان البوادي المجاورة، على تنشيط علاقات اجتماعية يتعدى مجالها حدود العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والادارية المعتادة. ومن البديهي أن مثل هذه الأنشطة لا تغيب عن بال المسؤولين الحكوميين، على الرغم مما يقوله هؤلاء في تصريحاتهم الرسمية من أن ما يرتبط بالصلحاء والزوايا من طقوس وغيرها، ما هو إلا بقايا ايديولوجيا تنتمي الى الماضي ولا يعتقد في صحتها إلا أقل الشرائع الاجتماعية تطورا. إلا أن بعض الحقائق تؤكد عكس ما يذهب اليه هؤلاء. فإذا كانت نسبة سكان البوادي تبلغ حوالي 70 % من مجموع السكان، حسب تقديرات سنة 1970⁽¹²⁾ (كانت هذه النسبة 93 % في سنة 1900)، فانه من المعقول أن نفترض أن جل سكان البوادي يشاركون بشكل أو بآخر في الأنشطة المرتبطة بالصلحاء والزوايا الى وقت قريب. وفي الماضي كان معظم سكان المدن يشاركون في هذا الصنف من الأنشطة أيضا.

لم نحاول في هذه الدراسة تعميم حالة أبي الجعد على أي مستوى أوسع، إذ لم نعتبر الزاوية الشرفاوية أو مدينة أبي الجعد جسما مجهريا يمكن تعميم خصائصه على كيان المجتمع ككل. ومع ذلك، نعتقد أن اختيارنا لمدينة مزارعة يحج إليها الناس كأبي الجعد، سيرسم

لنا، ولاشك، الخطوط العريضة للمعتقدات الدينية والطقوس، بصورة أكثر وضوحا مما يمكن أن ترسمه دراسة مدن أو مناطق أخرى. الى جانب ذلك، توفرت لنا عن أبي الجعد وزاويتها، عدد من المصادر التاريخية المتنوعة، من مغربية وفرنسية، ومن مخطوطات وروايات شفوية. وقد كانت هذه المصادر ذات فائدة كبرى لنا في رصد الفهم الديني والتغيرات التي عرفتها المؤسسات الدينية خلال المائة سنة الأخيرة، خاصة خلال فترة القلاقل التي سبقت اعلان نظام الحماية في المغرب سنة 1912. ودور أبي الجعد كمدينة خاصة بسلالة سيدي احمد الشرقي، لم يطلع على الأنشطة الأخرى التي تقوم بها ساكنة المدينة المتعددة المشارب والخصوصيات، كما هو متوقع من سكان أية مدينة، في وضع أبي الجعد، التي تقوم في نفس الوقت بوظيفة سوق جهوي في المنطقة. فالملاحظ أنه لا يوجد في أبي الجعد عدد من المختصين في الأمور الدينية، يفوق العدد المحتمل أن يوجد في أية مدينة من نفس الحجم. إلا أن الأمر الذي يهم الباحث، بالنسبة لأبي الجعد، هو انها مدينة تتعايش فيها كل أنماط الفهم الديني للإسلام تقريبا، والموجودة في مناطق أخرى من المغرب، هذا على الرغم من وجود التلويحات الخاصة بكل بمدينة، والتي تطبع المؤسسات الدينية والأنشطة الموجهة توجها دينيا.

يمكن القول بأن فهم سمات الاسلام في مدينة أبي الجعد، خاصة ما تعلق منها بدور الزاوية الشرفاوية وصلحاتها والتغيرات الظرفية لذلك الدور، يتجاوز مجرد الأهمية الاثنوغرافية المتوخاة من دراسة منطقة معينة في المغرب أو افريقيا الشمالية. فأشخاص من صنف الأولياء، أولئك الذين تطلق عليهم في الكتابات الغربية مصطلحات مبهمه مثل "sufi" و "saint" والتي كثيرا ما تفضل القاريء أكثر مما ترشده، يوجدون في مختلف أرجاء العالم الاسلامي. إلا أنه لا يجب أن يفهم من قولنا السابق، أن هؤلاء يقومون بأدوار اجتماعية وثقافية مماثلة. فهم حتما لا يقومون بذلك. لكن يمثل هؤلاء في نظر العامة في مختلف أقطار العالم الاسلامي، مفهوما تراثيا للعلاقة بين الاله والبشر. وأتباع هؤلاء الصلحاء ومريدوهم يرون في الصلحاء ومن شابههم من "الأشخاص المقدسين" تراتبية هرمية من الوسطاء، تسود من خلالها قوى الغيب في الكون، وتؤثر في مجراه. وقد يأخذ أي دارس هذه المعتقدات، من وجهة نظر تحليلية، وحسب التصور القبيري، على أساس انها اضافات من قبيل السحر ادخلت على الاسلام. إلا أن الأمر يختلف، بالنسبة للقبائل والفلاحين وغيرهم ممن يحملون تلك المعتقدات ويتصرفون في حياتهم طبقا لها، إذ يعتبر هؤلاء أن الوسطاء والوسط بين الاله والبشر جزء من الاسلام، حسب الطريقة التي يفهمونه بها. وعلى العموم، لا يفصح هؤلاء عن معتقداتهم بكيفية علانية وواضحة، في حين يرفضون

نعت معتقداتهم بأنها خليط من معتقدات إسلامية وأخرى غير إسلامية. وبالتالي فهم يعتبرون أنفسهم مسلمين لا تشوبهم شائبة. وهذا يطرح بالنسبة لنا سؤالاً مهماً: بأي معنى من المعاني يمكن اعتبار هذه المعتقدات جزءاً من الإسلام؟

لقد طرح ارنست ترولتش (Ernest Troeltsch) تساؤلاً مماثلاً عن تقاليد الديانة المسيحية⁽¹³⁾. وفي إجابته عنه، حاول البرهنة على أن الديانة المسيحية، إذا ما حللت من منظور سوسيولوجي، كانت دائماً في علاقة تفاعل وتوتر دائمين مع الواقع الاجتماعي. ولهذا فإن التاريخ السوسيولوجي للكنيسة هو عبارة عن تحولات في مستويات متعددة تتأرجح ما بين التوافق مع العالم وعدم التوافق معه. ويمكن أن نلاحظ نمطاً مماثلاً، إذا ما نحن قمنا بتحليل تقاليد الديانة الإسلامية. ففرضيات العلاقة بين البشر والآلهة المنسوبة للصلحاء، تتعارض كلياً مع ما يعتبره غالبية العلماء والمثقفين المسلمين جوهر المعتقدات الإسلامية وطقوسها المنصوص عليها في الكتاب والسنة. ومع ذلك فهؤلاء المثقفون يوجدون في نفس الوقت على علاقة وطيدة بهيكل العلاقات الاجتماعية الموجودة في الواقع في مجتمعاتهم. وأود هنا أن استسمح القارئ في أن أعطي، ولو بكيفية مبالغ في التجريد خطاطة عامة لهذين الافتراضين المتعارضين. فالعلماء المتشبهون بنص الكتاب والسنة وغيرهم من دعاة التحديث الإسلامي يعتقدون أن كل البشر، بمن فيهم النبي محمد، سواسية أمام الله حتى وإن كانوا غير متساوين في نظر بعضهم البعض. ويعتقدون أيضاً أنه لا توجد بين المخلوقات — البشرية وغير البشرية — تراتبية هرمية أو أن هناك امتيازاً خاصاً لبعض المخلوقات عند الله. حقاً هناك مخلوقات أخرى كالجن والملائكة والشياطين وأيضاً أولياء الله، لكن لا يمكن لأي واحد من هذه المخلوقات أن يوجد في مكانة خاصة تجعل منه وسيطاً ما بين الآلهة والبشر. وهذا واضح في القرآن وفي التعاليم التي تناقلتها الحركات الإصلاحية المتتابعة التي أصبحت جزءاً من التقاليد الإسلامية منذ عهد النبي محمد⁽¹⁴⁾. وقد قامت في العقود الأخيرة نخبة من المصلحين بنشر هذه المعتقدات "الرسمية" بطريقة يكتنفها العنف أحياناً، الشيء الذي كان له تأثير كبير على المعتقدات "الشعبية". وقد زاد من حدة هذا التأثير انتشار المدن "العصرية" التي ينبع فيها غمط الحياة السائد في مدن المشرق الإسلامي (والواقع أن هذه الحركات الإصلاحية لم تنقطع في التاريخ الإسلامي حيث أنها ظهرت أول ما ظهرت بعد مرور فترة قصيرة على وفاة النبي محمد). إن وصف هذه المعتقدات التي تبشها الحركات

(13) ترولتش (1960)

(14) مراد (1967) ص: 29، فضل الرحمان (1968) ص: 245.

الإصلاحية بأنها هي المعتقدات "الرسمية" أمر غير مقنع تمام الانحياز بالنسبة للباحث، إلا أن ما يمكن استخلاصه من تعاليمها هو ما تعكسه من تشديد انصارها على التصور القائل بمساواة كل البشر أمام الله. كما يمكن أن يستخلص من انتشار هذه الحركات أن معظم المثقفين المسلمين، ممن باستطاعتهم التعبير عن آرائهم بطريقة أو بأخرى في الوقت الراهن، يميلون إلى تأويل الإسلام حسب التصور السالف الذكر بدلاً عن أي تأويل آخر.

أما المسلمون الآخرون الذين يحافظون على علاقاتهم بالزوايا والصلحاء وأحفادهم، فهم أيضاً واعون بالنظرة الدونية التي ينظر بها العلماء والمثقفون المسلمون إلى معتقداتهم. ولهذا السبب غالباً ما ينفي هؤلاء أمام الغرباء اعتقادهم في الزوايا والصلحاء أو القيام أمامهم بالطقوس المرتبطة بها، ويظهرون بدلاً عن ذلك ارتباطهم بالشعائر "الرسمية". ومع هذا النفي الظاهر، تبقى معتقدات الصلحاء بالنسبة لأتباع الزوايا هي الطريقة الصحيحة، وبصورة قوية، لإدراك العلاقات ما بين الآلهة والبشر.

من الأمور المؤسفة بالنسبة للباحث أن التصور التراتبي للعلاقات ما بين الآلهة والبشر المتضمنة في الإسلام الشعبي، لم يكتب عنه سوى التزوير اليسير أو فهم فهمًا سيئاً. فأغلب الدراسات التي كتبت حول الإسلام أو المجتمعات الإسلامية عمدت فقط إلى تقديم وتحليل النصوص المكتوبة والأيديولوجيات التي تنشرها الانتلجنسيا الدينية. وقليل هي الدراسات والأبحاث التي غامرت خارج هذا النطاق. ففي الوقت الذي تجد فيه مختلف الحركات الإصلاحية، ذات الأيديولوجيات الصريحة والدعاة الناطقين باسمها، من الباحثين من يرغب في دراستها وتحليل ومناقشة آرائها، فإن المعتقدات الشعبية "التقليدية" لم تجد سوى القليل من الباحثين ممن اهتموا بوصفها وتحليلها ودراسة سياقها الاجتماعي⁽¹⁵⁾، إذ تشكل أبحاث "جاك بيرك" في وقت سابق وأبحاث "كليفورد كيرتز" (Clifford Geertz) في وقت متأخر، استثناءات في هذا الباب. يفسر معظم المصلحين المسلمين وغيرهم ممن اهتموا بدراسة الإسلام سبب استمرارية الاعتقاد في الزوايا والصلحاء وقوته — سواء في الماضي أو الحاضر — إلى جهل الكثير من المسلمين بحقيقة الإسلام. ففي نظر هؤلاء إن الأشخاص الذين يحملون تلك المعتقدات هم أشخاص أميون (أو جاهلون) يوجدون تحت رحمة المشعوذين والانتهازيين وأصناف أخرى من المتطفلين على الإسلام أو الجانحين عنه ممن يستغلون الروحانيات في سبيل قضاء مصالحهم⁽¹⁶⁾.

(15) مراد (1967)

(16) فضل الرحمان (1968) ص: 185.

ان هذه الفرضية المشار إليها حول استمرارية الاعتقاد في الزوايا والصلحاء غير مقبولة على الأقل فيما يتعلق بشمال إفريقيا. فمن الأمور التي توصلت إليها عند بداية البحث الميداني، ان اتباع الزوايا على وعي تام بالتأويلات التي يعطيها العلماء والفقهاء، المشبهون بنص الكتاب والسنة، للإسلام، ولكنهم يستمرون في نفس الوقت في اعتبار معتقدات الزوايا على أنها تشكل تصورا دينيا ذا دلالة فيما يتعلق بالواقع.

فما هي اذن خلفيات تعايش تصورين متناقضين للإسلام ؟ أرى من المفيد للإجابة عن هذا التساؤل ان أستبق هنا بعضا من أطروحتي. ان التصور التوفيقي الذي يرى في وجود وسطاء ما بين الإله والبشر والتصور الآخر الذي ينفي ذلك — اذا ما اخذنا حسب ظهورهما في التقاليد الإسلامية في مختلف بقاع العالم الاسلامي — سنجد انهما يشكلان تصورين متساكنين ومرتبطين بوجودان في علاقة توتر وتفاعل فيما بينهما ومع الواقع الاجتماعي، أكثر مما هما تصوران يسعى احدهما لاقضاء أو ابعاد الآخر. وقد كان معظم المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر على معرفة بهذين التصورين على الأقل في خطوطهما العريضة. وقد مكنا هذان التصوران — اذا ما اخذنا معا في التركيبات التي انبثقت عن السياقات الاجتماعية والتاريخية — الإسلام من احتواء أصناف عديدة من التجارب الاجتماعية كما جعله ينظر اليه في كل زمان على أنه تصور ديني ذو دلالة على الواقع. وفي اعتقادي ان أية دراسة جادة تتخذ مبحثا لها واحدة من التقاليد الدينية العالمية، كتقاليد الديانة الإسلامية، عليها أن تضع في اعتبارها أولا فهم الصيغ المختلفة لتلك التقاليد عبر الزمان والمكان، وثانيا تفاعل هذين العنصرين فيها. وما تجربة الزاوية الشرفاوية وصلاحاتها سوى مثال ملموس عن الكيفية التي استطاع بها دين عالمي البقاء حيا وذا دلالة بالنسبة لمعتقديه ومناصريه.

يختلف التقديم الذي سلكته في هذا البحث، بطريق أو بآخر، عما هو مألوف في المونوغرافيات الأنثروبولوجية. لقد وجدت من الملائم الا أتابع الأحداث في صيرورتها التاريخية، وذلك حتى أجعل تساؤلي حول العلاقة الموجودة بين الأيديولوجية الدينية والمجتمع واضحا قدر الامكان. وعلى أي فاهل مدينة أبي الجعد لم تصورهم الخاص للماضي الذي يستحضرون أحداثه، بدرجات مختلفة من الوعي، لتسهيل عملية فهم نشاطهم الاجتماعي، وما تنقلي ما بين الماضي والحاضر سوى مسطرة لهذا التصور.

لم أتابع الترتيب الكرونولوجي للأحداث بدقة ماعدا في الفصلين الأول والثاني. ففي الفصل الأول قدمت نظرة عامة عن دخول الإسلام الى المغرب، وقد غنيت بالمعلومات

التي قدمتها هناك توجيه القراء الذين ليس لهم المام بتاريخ شمال إفريقيا. اما ما يهمني بصفة خاصة من هذا التقديم التاريخي فهو أحداث الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر والتي تعرف في الكتابات الكولونيلية تحت عنوان "أزمة الزوايا"، وهي الفترة التي حققت فيها معتقدات الزوايا هيمنة في المنطقة. ان الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب يسير، في معنى من المعاني، في الاتجاه المعاكس تماما للصيرورة التي عرفتها تلك الفترة (أي تفكك تلك المعتقدات وزوالها)، فاذا كانت الفترة المذكورة قد شهدت تنامي هيمنة تلك المعتقدات، فان موضوع هذا البحث يتابع النمط المعاكس الذي فقدت فيه نفس المعتقدات من قوتها وتلاشت هيمنتها خلال المائة سنة الأخيرة. وعلى الرغم من أن المؤرخين المغاربة والأجانب قد استهوتهم هذه الفترة وأغرتهم أهميتها للقيام بدراساتها وتحليلها، الا أن لا أحد من هؤلاء اهتم بوصف القاعدة الاجتماعية للزوايا والصلحاء، بل اعتبروها في دراساتهم معروفة سلفا. وليس من المستغرب مثلا الا نجد في كتابات المؤرخين الاخباريين التقليديين اشارات من هذا القبيل مادام هؤلاء قد اهتموا فقط، عند تعرضهم للصلحاء والزوايا، بالجوانب التي تتفق في سيرة هؤلاء مع التعاليم الإسلامية الرسمية. لقد حاولت سد البعض من هذه الثغرات اثناء مناقشتي لتاريخ الزاوية الشرفاوية في فترة ما قبل الحماية وتعرضي لسماتها السوسبولوجية، وهو ما خصصت له الفصل الثاني. وقد ارتأيت من المفيد مناقشة المصادر التي استعملتها على حدة في ملحق هذه الرسالة، وذلك نظرا لكون المصادر المتعلقة بالانشطة السياسية للزاوية وصلاحاتها تكاد تكون في حكم المفقود بالنسبة لفترة ما قبل الحماية.

اما في الفصول الرئيسية الثلاثة التي تليها (3،4،5)، فقد قدمت فيها الأنشطة الاقتصادية لمدينة أبي الجعد وضواحيها والمؤسسات الاجتماعية بها، كما قدمت فيها أيضا بعضا من الحس المشترك لسكان المنطقة حول التنظيم الاجتماعي. إن هذه الفصول تحمل في طياتها أكثر من مجرد تقديم للسياق الذي ناقشت فيه معتقدات الزوايا وتغير الوعي بالإسلام، والتي تشكل محور الفصول الأخيرة. ومن الطبيعي أن تشكل معتقدات الزوايا أنماطا من معتقدات غير معبر عنها، وطقوسا تأخذ قوتها من انسجامها مع القيم التي توجه السلوك في الحياة اليومية. ان هذا الانسجام الحاصل بين المعتقدات والقيم المشار إليها، لم يكتب عنه سوى النزر اليسير في المونوغرافيات الكلاسيكية التي ألقت في مجال الأنثروبولوجية الاجتماعية. وعلى أي فهذا الانسجام لا يحصل بصورة تامة أو دائمة. ولهذا السبب فان تلك المواقف، سواء الراحنة منها أو تلك التي حدثت في الماضي في فترة ما قبل الحماية، والتي ينفي فيها حصول مثل هذا الانسجام أو يوضع موضع تساؤل، والتي تؤدي الى تحول في انماط المعتقدات والطقوس، والى تغيير التصورات القائمة حول التنظيم الاجتماعي، تكون ذات فائدة كبرى بالنسبة لنا في هذه الدراسة

منطقة نفوذ الزاوية الشرقاوية في شمال غرب المغرب



مناطق النفوذ الرئيسية للزاوية

مناطق يزيد ارتفاعها عن 1000 م

الرسم التوضيحي رقم 1

الفصل الاول

المغرب من دخول الاسلام الى أزمة الزوايا

الاطار الطبيعي

يتميز المغرب عن باقي أقطار شمال إفريقيا بالتنوع الواضح في البيئة، وربما لن نجد نظيراً لهذا القدر من التنوع البيئي في كل أقطار الشرق الأوسط إذا ما استثنينا منها العراق، مع العلم أن المغرب لا يوجد به تعدد للطوائف الدينية والعرقية وما ينتج عنه من انقسامات حادة تطبع الحياة الاجتماعية، كالتنوع في العراق. ويقسم الجغرافيون المغرب إلى ثلاث وعشرين منطقة بيئية (ايكولوجية) متميزة، إلا أنه يمكن حصر هذه المناطق في ثلاث جهات رئيسية وهي: سلاسل جبال الأطلس والريف، والسهول الساحلية والداخلية التي تقع بصورة تقريبية ما بين مراكش وفاس، وأخيراً المناطق شبه الصحراوية والصحراوية الواقعة في الجنوب⁽¹⁾. ويمكن اعتبار الجهتين الأولى والثانية بمثابة امتداد للجنوب الإسباني، حيث يعزز التشابه الطبيعي عناصر أخرى كتقارب نمط العيش التقليدي في الريف، وتشابه تنظيم المجال في المدن التقليدية.

تقع معظم المدن المغربية باستثناء مدينة مراكش، على السهول الشمالية الغربية، خاصة على سهول سايس والغرب والشاوية، التي تغطي أكبر قدر من التساقطات المطرية وتوفر على أخصب الأراضي الزراعية في المغرب. وهذه السهول تضم أيضاً أعلى الكثافات السكانية، والتي لا يوجد نظير لها إلا في بعض الجيوب في جبال الريف حيث توجد تجمعات كبيرة للسكان. وتبلغ نسبة الكثافة في هذه المناطق حوالي 60 ن/كلم²، إذ تكشف هذه

(1) المقصود بالشرق الأوسط هنا المعنى المتداول في الكتابات الأمريكية عموماً والذي يشمل العالم العربي وتركيا وإيران (هـ.م).
نوان (1970) ج 1 : ص 88 - 89

النسبة العالية عن مفارقة مثيرة عند مقارنتها بكثافة السكان في المناطق الجافة في الجنوب الشرقي التي لا تتعدى كثافتها 5 نسمة في الكلم² الواحد⁽²⁾.

ويلاحظ المتجه نحو الجنوب، انطلاقا من هذه السهول، أن المغرب يتدرج نحو الجفاف في هذا الاتجاه. وينطبق هذا خاصة على المناطق الواقعة جنوب نهر أم الربيع، على الرغم من أن قسما كبيرا من هذه السهول زود بتجهيزات ري عصري منذ العقد الثالث من هذا القرن. وقد كان هذا القسم يشكل آنذاك جزءا مما كان الفرنسيون يسمونه "المغرب النافع" (تقليدا للاسبان الذين قصروا ادارتهم على جزء صغير في شمال المغرب)، أو بعبارة أخرى، المناطق الغنية بامكانياتها الزراعية ومن السهل استغلالها اقتصاديا، وهي التي استقطبت آنذاك قسما كبيرا من الاستثمار الفرنسي وتركز بها الاستيطان الاستعماري. وقد كانت هذه المناطق، في فترة ما قبل الحماية، نافعة بالنسبة للمخزن، حيث كان من السهل على الجهاز المخزني، جمع الضرائب واستخلاص الكلف المخزنية الأخرى منها بصورة أكثر انتظاما مما كان عليه الأمر مع قبائل المناطق الأخرى. ولهذا السبب كان المغرب النافع يعرف قبل مجيء الفرنسيين بـ "بلاد المخزن". ومصطلح المخزن يعني حرفيا "مكان لخزن المال"، إذ يتضح من التسمية الانحاء الشعبي المتضمن في مقابلة المعنيين. ويتكون "المغرب غير النافع"، من وجهة نظر الاقتصاد الكولونيالي، من جهتين رئيسيتين وهي السلاسل الجبلية والمناطق شبه الصحراوية. وتوافق حدود هاتين الجهتين، حدود المناطق التي اعتاد الاثنوغرافيون والمسؤولون المخزنون تسميتها بـ "بلاد السيّة"، وهي المناطق التي خضعت بصورة متقطعة لنفوذ المخزن الفعلي.

ولعل من أهم المعالم الطبيعية التي كان لها تأثير على تقلبات المسار السياسي في تاريخ المغرب، السلاسل الجبلية التي يتوافر عليها. ففي الشمال، كانت سلاسل جبال الريف تعرقل العبور من الساحل المتوسطي إلى داخل البلاد، وفي الجهتين الغربية والجنوبية، شكلت جبال الأطلس الكبير والمتوسط (حسب ما يرد من وصف لها في المصادر) حواجز طبيعية تمنع المرور إلى ما وراءها، كما شكلت معاقل طبيعية احتمت بها كثير من القبائل حتى لا تمتد إليها سلطة المخزن. وأغلب القبائل التي اتخذت من هذه الجبال مواطن لها، قبائل بربرية يمارس أكثرها الانتجاع، بينما يستقر القليل منها في بطون الأودية. وقد ظلت هاته القبائل، طوال تاريخها، متفرقة ومتمتعة بحكم ذاتي نسبي، ولم يتم توحيد هذه القبائل إلا في فترات تاريخية

قصيرة، عندما ظهر فيها زعماء سياسيون ودينيون استطاعوا فيها توحيدها بما لهم من نفوذ كـريزماتيين. وحتى الفرنسيون بما توافر لهم من قوة عسكرية وامكانيات، عجزوا عن إخضاعها بسهولة، إذ قضوا زهاء إحدى وعشرين سنة (1912-1933) في "تهذبة" هذه القبائل وإخضاعها.

وعلى الرغم من تعدد العوامل الطبيعية وأهميتها، كافتقار المغرب للموانئ الطبيعية ودور السلاسل الجبلية الذي اشرنا إليه، فإن دورها في عزل المغرب، قد بولغ فيه كثيرا. ولهذا نعتقد أن استغلال العوامل الطبيعية (أو الموانع الطبيعية) كعامل مفسر للمسار التاريخي للمغرب، ليس له، في المقام الأول، سوى قيمة مجازية. فخلال فترات طويلة من العصر الوسيط (الأوروبي)، ارتبط مصير شبه جزيرة ايبيريا بمصير المغرب، ووصل إلى حد أن هذه الأخيرة خضعت مدة طويلة من الزمن لحكم المغرب. ومن القرن السابع عشر، على أقل تقدير، إلى القرن التاسع عشر، لم تكن الحواجز الطبيعية هي المسؤولة عن عزل المغرب، بل كانت سياسة السلاطين الذين تعاقبوا على حكم المغرب، في تلك الفترة، هي المسؤولة عن عزله عن أوروبا وعن الشرق الأوسط إلى حد ما. ولم يكن الجنرال فرانكو، عندما انطلق من المغرب، في حملته ضد الجمهورية الأسبانية، وفي صفوفه عدد من رجال قبائل الريف، إلا آخر واحد ضمن قائمة طويلة من "الغزاة" ممن برهنوا على مدى شفافية الحدود بين شمال إفريقيا وجنوب أوروبا.

وما قيل عن انفتاح المغرب على أوروبا، ينطبق أيضا على انفتاحه على الجنوب. فلربما كانت جبال الأطلس تعرقل المواصلات، إلا أنها لم تشكل أبدا حاجزا منيعا في وجهها. فمن منتصف القرن السابع الميلادي إلى القرن الرابع عشر، كان معظم تجارة الذهب المتجهة من إفريقيا السوداء إلى الشرق الأوسط، يمر عبر المغرب. وإلى نهاية القرن التاسع عشر، كانت هناك حركة قوافل تجارية، تربط جنوب الصحراء بمراكش وباقي المدن المغربية الرئيسية مائتزال قائمة، حتى وإن كانت قد فقدت الكثير من ازدهارها القديم⁽³⁾. وحتى واحة ئافيلاليت النائية في الجنوب الشرقي المغربي، لم تكن من المناطق المهمشة سياسيا، بل على العكس من ذلك، كانت تقع في مركز استراتيجي على واحد من أهم المسالك الرابطة بين الشمال والجنوب. كما كانت أيضا مهدا للدولة العلوية التي حكمت الإمبراطورية المغربية (مملكة منذ سنة 1956) من سنة 1666 إلى اليوم. كما كانت المناطق الجنوبية مركزا لانطلاق

• نسبة إلى الكرزما وهي ملكة يتمتع بها بعض الافراد للتأثير في الآخرين حسب فير.
(3) د. د. دان (1971)

دولة أخرى، وهي الدولة السعدية (1556-1659) التي انطلقت من وادي درعة. ومن المعلوم أن الدولتين أرسنا دعائم شرعيتهما على أساس الانتساب إلى سلالة الرسول محمد.

المراحل الأولى من تاريخ الإسلام في المغرب

وصلت الدعوة الإسلامية إلى المغرب، أول ما وصلت، مع الحملة التي قام بها عقبة بن نافع الفهري سنة 699 م. لكن هذه الحملة الحافظة، التي تمت بعد مرور حوالي خمسين سنة على وفاة الرسول، لم تؤد في حينها إلى تحقيق الاستقرار الدائم للوجود العربي والإسلامي في المغرب. ولا تعرف اليوم، بما تتوفر عليه من مصادر، سوى التزوير اليسير عن العملية التي تم بها نشر الإسلام وتدعيم الوجود العربي في المغرب، في هذه الفترة من دخول الإسلام. لكن يبدو أن هذه العملية اختلفت كثيرا من منطقة لأخرى، تبعا للتقسيمات القبلية والسياسية الخاصة بكل منطقة. وما يبدو شبه مؤكد أن إسلاما سطحيا انتشر في ربوع المغرب منذ منتصف القرن الثامن، إلا أن اعتناق القبائل البربرية للإسلام بكيفية محكمة، مر بعملية بطيئة استمرت بضعة قرون. وقد لاقت عملية نشر الإسلام بين البربر مقاومة شديدة في بعض الأحيان، إذ تزعم المقاومة في بعض الحالات أشخاص ادعوا "النبوّة" ونزول الوحي عليهم بالبربرية. ويعكس هذا الواقع مدى الحواجز اللغوية والثقافية، إلى حد ما، التي كان على عملية نشر الإسلام أن تواجهها وتخطاها⁽⁴⁾.

وخلال هذه المراحل المبكرة من نشر الإسلام بالمغرب، كان هناك اتصال مستمر — وإن كان عذائيا في بعض الأحيان — بين القبائل المحلية والفاحين العرب. وكانت مناطق الاتصال الأولى في عملية نشر الإسلام، تلك المدن والرباطات التي تركزت بها تجريدات الفاتحين العرب، والتي أصبحت اللغة العربية تدريجيا هي اللغة المتداولة فيها ووسيلة الاتصال مع الحاميات المتواجدة بها⁽⁵⁾. ومن أول الدول العربية التي ظهرت في المغرب، دولة الأدارسة التي يرجع تاريخ قيامها إلى هذه الفترة (768 م — 1016 م). أسس هذه الدولة أدريس الأول (المتوفى سنة 791 م) الذي وفد إلى المغرب فارا من المشرق على أثر النكبة التي تعرضت لها أسرته هناك. وقد استقبلته وآزرته بحماس كبير بعض القبائل البربرية التي سلمت له بصحة انتسابه إلى آل البيت. وقد كان عهد خلفه أدريس الثاني (803 م إلى

(4) انظر مريون وآخرون (1968) ص: 49 — 57، وويل (1938) ص: 166 — 168، وجوليان (1972)

ص: 128 و 370.

(5) ويل (1938) ص: 368 — 365، ومريون وآخرون (1968) ص: 53 — 68.

828 أو 829 م) — الذي ولد له من محظية بربرية — بداية حكمه فعلي حتى وإن كانت الرقعة الجغرافية التي امتد إليها نفوذه رقعة ضيقة، تقتصر فقط على السهول الواقعة بين حلال الريف والأصص المتوسط، كما كان بداية لنشر الإسلام بين القبائل البربرية بصورة محكمة.

وبما أن التفاعل بين سكان المدن والقبائل في البوادي كان مستمرا وكثيفا منذ القرن التاسع وما بعده، فإنه من الخطأ النظر إلى هذا التفاعل على أساس كونه فقط مظهرا من مظاهر الصراع العربي البربري أو مجرد تعبير عن رغبة كل من المدينيين والقبليين في الحفاظ على نمط العيش الخاص بالمدينة أو القبيلة. فكما أوضح ذلك كليفوردي كيرتر، فإنه على الرغم من أن المغرب يقع في حدود "عالم إنتاج الحبوب"، إلا أنه لم يتطور به نظام دائم يقوم فيه الفلاحون بدور المنطقة العازلة بين المدينة والقبيلة، كما حدث في جهات أخرى مماثلة⁽⁶⁾. وقد اعتاد المؤرخون الكولونياليون وصف المدن المغربية بأنها "جزر غريبة وسط بحر من القبائل"، إلا أن الواقع غير ما ذهب إليه هؤلاء، ذلك أن المدن في المغرب دخلت تدريجيا منذ بداية الفتح الإسلامي في علاقة تبعية اقتصادية متبادلة مع المناطق المحيطة بها، وشاركت كل من المدن والقبائل في نفس النشاطات السياسية، واستمرت كذلك إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث لم تتسع الهوة بين المدينة والمناطق المحيطة بها، إلا بعد إقامة نظام الحماية في المغرب وفي الفترة التي تلتها.

وقد أصبح هذا التداخل المرن بين المدن والمناطق القبلية المحيطة بها ملحوظا بصورة أكبر، وبكيفية خاصة، في الفترة الممتدة من 1054 م إلى 1454 م، وهي الفترة التي عرفت عند بعض المؤرخين بـ "العصر الذهبي للإسلام في بلاد البربر"، وتشكل فيها المغرب كـ "أمة". إذ أن هذه الفترة عرفت تعزيز مكانة الإسلام، عندما اتخذت منه القبائل البربرية رمزا للهوية المغربية، أي على عكس الفترة الأولى التي انتشر فيها إسلام سطحي بالمغرب مع الموجات الأولى من الفاتحين. ومن المعلوم أن كلا من الدولتين المرابطية (1066 م — 1147 م) والموحدية (1130 م — 1269 م) اللتين حكمتا في تلك الفترة، أسسهما وأرسى دعائمهما زعماء من أصل بربري يتمتعون بنفوذ كريزماقي. واستعير هنا في وصف هؤلاء الزعماء عبارة بليغة استعملها كيرتر، إذ يقول في حقهم "أنهم جمعوا في شخصهم بين سياسة الرجل العاقل وتقوى الرجل الزاهد"⁽⁷⁾. وقد عملت الدولتان معا على صهر القبائل البربرية ضمن القوى السياسية الفعالة، وعلى ادماج المدن في الامبراطوريتين اللتين

(6) كيرتر (1968) ص: 5 — 7

(7) المرجع السابق ص: 8

أستهما. ومن الملاحظ أن شبه جزيرة ايبيريا خضعت لحكم الدولتين مدة زمنية طويلة. وقد أعطت الدولتان دفعا قويا ونقسا جديدا لعملية التعريب الذي حتمته الضرورة الدينية. كما أدت الموجة الثانية من الهجرة العربية — التي تعرف عند المؤرخين الكولونيين بـ "الغزوات الهلالية" — إلى تلاشي التمايز بين القبائل البربرية والقبائل الناطقة بالعربية، الشيء الذي عمل، فيما بعد، على تقوية القاعدة السياسية لهاتين الدولتين، وساهم في تكوين هوية مغربية متميزة.

أزمة الزوايا وتقويمها

استمرت أزمة الزوايا من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن السابع عشر، والملاحظ أن بداية الأزمة لم ترتبط بحدث تاريخي معين بقدر ما ارتبطت بتضايف عدد من التطورات التاريخية. فبعد زوال الدولة الموحدية، جاءت الدولة المرينية التي دخلت بدورها، بعد مرحلة ازدهار، مرحلة انحطاط دامت مدة طويلة. ثم كان فقدان المغرب السيطرة على تجارة الذهب المربحة عبر الصحراء — نتيجة اكتشاف الأوربيين لطرق بديلة — الذي شكل عاملا اقتصاديا مهما ساهم في الضعف السياسي للمغرب ومكن الإسبان والبرتغاليين "الصلبيين" من احتلال الشواطئ المغربية وإقامة مراكز فيها. وقد كان السلاطين المرينيون مضطرين لمهادنة المحتلين والتعامل مع القوات المسيحية الأخرى في جنوب أوروبا، الشيء الذي لم يرض عددا من المغاربة ممن انتقدوا هذه التنازلات لرغبات المسيحيين، التي لم يكن لها مبرر في نظرهم. وقد لعب العثمانيون في الجزائر — الذين لم يكونوا تحت الضغط المباشر للقوى المسيحية — دورا في تنمية الشعور بعدم الرضى هذا وفي تفاقم مشاكل الدولة المغربية، وذلك بمؤازرتهم للمعارضة القائمة ضدها. وفي نفس هذه الفترة، شرعت مجموعة من القبائل البربرية في تحركات واسعة النطاق من أقصى الجنوب إلى المناطق الوسطى والسهول الغربية، دامت طيلة القرون الموالية. وكانت النتيجة النهائية لتضايف هذه العوامل، خلق فترة طويلة من الصراعات الأهلية والسياسية⁽⁸⁾. وبذلك أصبح الصراع على السلطتين الدينية والسياسية قائما في كل مستويات التفصيل المجتمعي، إذ غدت السلطة عرضة للتقلبات ومن الصعب الحفاظ عليها. وفي ظل هذه الظروف، أصبحت دولة السلطان، التي من المفروض أن تكون مركزا للسلطة والمشروعية، مجرد مركز من المراكز التي تتصارع على السلطة والنفوذ في المجتمع المغربي.

(8) بورك (1969) ص 70 — 75، ويل (1938) ص 376 — 400، ولاكوسط (1974)

ونعتقد أنه من المفيد أن نوضح هنا بصورة دقيقة، كيف أن مساءلة هذه الفترة تدخل في صلب موضوع هذا البحث، ذلك أن هذه الفترة مهمة بالنسبة لنا كفترة مكونة تشكل فيها جانب كبير من الأسلوب الذهني والسياسي الذي ظل سائدا في المغرب فيما تلى ذلك من القرون. وهذا ما سعى لإبرازه كليفورد كيرتر في مؤلفه عن الإسلام في المغرب وأندونيسيا⁽⁹⁾. وتشكيل هذا الأسلوب من الأهمية بمكان بالنسبة لهذه الدراسة، فكما سبق أن أوضحنا سلفا، فإن العكس هو الذي يهمننا هنا (أو بعبارة أخرى الطريقة التي تفكك بها ذلك الأسلوب)، إلا أن الافتقار إلى المصادر التي تكشف عن الطبيعة السوسولوجية، يحد من امكانيات القيام بدراسة مقارنة. ولتعويض هذا النقص، سنكتفي هنا بالتركيز على بعض الطرق التي اتبعت في تأويل هذه الفترة في الكتابات التاريخية وفي كتابات المثقفين المغاربة المعاصرين، إذ إن من شأن الاهتمام بهذه الكتابات أن يكشف لنا بعض الصعوبات التي تواجه دارس الإسلام الشعبي.

يعتبر المجهود الذي يبذل لفهم الأحداث، كما أدركها في الأصل المساهمون فيها، واحدا من مكونات فهم حركة التاريخ. وهذا صحيح على الأقل بالنسبة للمؤرخين الاجتماعيين. فالمؤرخون عندما يعيدون بناء مظهر من مظاهر الماضي، يكونون على بينة، بدافع من وعيهم المهني، بضرورة الأسلوب الاعتباطي (أو التحكيمي) الذي يتبعونه في عمليتي الانتقاء والتجريد اللتين تدخلان في طبيعة عملهم. وبعبارة أخرى، فإن فهم حركة التاريخ يدخل فيها وعي الملاحظ (المؤرخ) بما هو أساسي من حركة الماضي في تفاعلها مع ما هو معروف من أحداث الماضي. ولهذا فإن ما ينتج عن دراسة الماضي، لا يكون تصورا واحدا للماضي، بل مجموعة من التصورات لذلك الماضي. وبعيدا من أن نقع في عقم المذهب النسبي أو يأس الوضعيين، فإن الاهتمام بالمشاكل التي تطرحها مسألة الإدراك هاته، تشد حساسية المؤرخ الاجتماعي تجاه التغيرات الزمنية التي تطرأ على الفهم الثقافي لأي فترة من الفترات التاريخية. وبما أن شكل الماضي والمواقف المتخذة منه، تفيد كعناصر أساسية في تحديد الوقائع المجتمعية المعاصرة، فإن ما سبق أن قلناه ينطبق سواء على البحث في الماضي أو على البحث في الحاضر.

وهذا وضع البحث في فترة أزمة الزوايا، فعلى الرغم من ضآلة المصادر المتعلقة بالفترة، فقد استعملت، على قلتها، من طرف المؤرخين الكولونيين وبعض المثقفين المغاربة مؤخرا،

(9) كيرتر (1968)

لصياغة تصورات حول المجتمع المغربي (واستعملت عند البعض لصياغة تصورات حول المجتمع الإسلامي ككل). ومع وجود اختلافات كثيرة، في مظاهر مختلفة، بين الكولونيين والكتاب المسلمين، فإنهم يتفقون جميعاً من فرضية واحدة، وهي بقاء المجتمع المغربي والثقافة المغربية متحجرين خلال فترة الأزمة وعدم دخول أي تغيير على أسسها الأساسية منذ ذلك التاريخ إلى بداية عهد الحماية. وسأترك مؤقتاً الخوض في صحة هذا الافتراض ودقته، وأركز على ما تكشفه الأسطوغرافيا المتعلقة بأزمة الزوايا وعلى مواقفها من الفهم الشعبي للإسلام.

وباستثناء الكتابات الحديثة لعبد الله العروي⁽¹⁰⁾، فإن معظم ما صيغ حول أزمة الزوايا، يبقى في الأساس ما كتبه المؤرخون الكولونياليون الذين اعتمدوا على الأبحاث التاريخية والاثنوغرافية التي كتبت في العقود الأولى من هذا القرن. وهذه الدراسات المرجعية، قام بها في الأساس أشخاص كانوا معنيين بكيفية مباشرة أو غير مباشرة بتثبيت نظام الحماية والبقاء على وجوده. وكما استقطبت الهند كبار الباحثين الانجليز، فإن المغرب استقطب عدداً من كبار الباحثين الفرنسيين أكثر مما استقطبتهم مستعمرة فرنسية أخرى. ولهذا السبب وغيره، فإن أبحاث هؤلاء الباحثين والدارسين تبقى نقطة بداية في أية إعادة لتقويم تاريخ المغرب وماضيه. وحتى نكون أكثر دقة، فإن الصورة الكولونيلية المعممة حول المغرب أصبحت الآن جزءاً من الماضي الموروث.

لقد قام الفرنسيون، سواء في المغرب أو في مستعمراتهم الأخرى، بعملية تجميد لما اعتبروه يشكل الوجه التقليدي لمجتمعات المستعمرات، وذلك حتى تستخدم عناصره الرئيسية كرموز لمشروعية الاستعمار والقوى "الحامية". أما بالنسبة للمغرب، فقد ساد شعور عند الفرنسيين بأن الأبحاث الاثنوغرافية المبكرة، التي قام بها ضباط المخابرات، قد أحاطت بكل مظاهر "المغرب الغابر"، وارتأوا أن من مهامهم الرئيسية الإبقاء على ما اعتبر في نظرهم إيجابياً من تلك المظاهر والعمل على تعزيزه. وقد ظل هذا حاضراً في السياسة الفرنسية طيلة عهد الحماية. فحتى بعد أن استتب الحكم الفرنسي في المغرب، لم يسع المسؤولون الفرنسيون إلى إعادة تقويم أحكام الاثنوغرافيين الأوائل وفرضياتهم على ضوء الظروف المستجدة، بل على العكس ظلوا يستحضرونها ويرددونها. وقد تمكن الفرنسيون، على الأقل في الفترة الأولى من عهد الحماية، من فرض رؤيتهم للمجتمع المغربي وجعلها مكوناً أساسياً في واقع المجتمع.

وأحياناً كان المسؤولون والباحثون الكولونياليون يصنعون مجتمع شمال إفريقيا، بأنه مجتمع ظل ساكناً سكناً تاماً منذ خروج الرومان من المنطقة إلى عودة الحكم الفرنسي إليها⁽¹¹⁾. وقد عزوا هؤلاء ثبات الأحوال المجتمعية إما إلى تأثير الديانة الإسلامية⁽¹²⁾، وإما إلى مجموعة التصورات الدينية الموجودة عند "الأهالي" البربر⁽¹³⁾. وقد تمسك الاختصاصيون الكولونياليون بمفهوم "العقلية البدائية" لـ لوسيان ليفي برونيل تمسكاً قوياً لكي يسوغوا نظرياً فرضيتهم حول الإسلام التي ترى بأن الديانة الإسلامية تفرض على أفراد المجتمع سلطة قوية، الشيء الذي جعل، مثلاً، عقول المغاربة، بصورة جماعية، محشوة بعدد من الصور الثابتة التي لا تقبل أي تعديل أو تحوير⁽¹⁴⁾. وإلى فترة جد متأخرة من عهد الحماية، لا تتعدى سنة 1951، كتب مسؤول فرنسي كبير واثنوغرافي رائد حول تطور الإسلام: "إن الإسلام يتطور ببطء شديد [أبطأ مما هو مألوف في الديانات الأخرى] وأن قياس الزمن بالنسبة لتطور الإسلام، يجب ألا يحسب بالسنوات، ولكن بالقرون"⁽¹⁵⁾.

والواقع أن عدداً قليلاً من الباحثين هم الذين غالوا في رؤية مجتمع شمال إفريقيا في وضع راكد وثابت منذ العهد الروماني. ومع هذا يبدو أن معظم الباحثين مالوا إلى اعتبار أزمة الزوايا فترة حاسمة، كما أشارت إلى ذلك، أعيدت فيها صياغة المؤسسات والمعتقدات الدينية، لتساير ما كان هؤلاء الباحثون يعتبرونه مفاهيم أساسية عند "الأهالي" في شمال إفريقيا، ولكن دون أن يقيموا دليلاً على ذلك.

(11) بعد استقرار نظام الحماية بالمغرب، بدا أن الفرنسيين يظنون إلى العاصم الأخرى من غير الأهالي أنها تشكل عاصر "تقدمية" بكيفية متأصلة في المجتمع المغربي. وبالنسبة للباحث المسطة (صورة عن أفراد جماعة معينة) أنظر جاك بريك 1973 من 179 - 199.

(12) أنظر على سبيل المثال فان كيب (1914)، خاصة الصفحات من 157 إلى 194.

(13) أنظر على سبيل المثال بيل (1938).

(14) بريسو (1923) و (1934)، وهاردي (1926). لقد أصبحت هذه الافتراضات سلاحاً أيديولوجياً قوياً في يد المستشارين السياسيين لدى الإقامة العامة الفرنسية بالمغرب. فعلى سبيل المثال، استعملت للتمييز بين الأوربيين والأهالي في السكن في الحواضر، على أساس أن المسلمين "يفضلون" العيش في عزلة عن الأوربيين. كما استعملت أيضاً لتسويق السياسة الفرنسية الخاصة بالتمييز بين العرب والبربر، في الطهير البربري (1930)، الذي نص، من ضمن ما نص عليه، على عدم حصول البربر لأحكام الشريعة الإسلامية. وقد كان الهدف من هذا الطهير تبيي الفرنسيين هوية مفصلة للبربر عن العرب (والى حد ما عن المسلمين). وقد علق حاك بريك (1967) على ذلك، أنها كانت محاولة لخلق أماكن إثنية معزولة للبربر (حاك بريك 1967).

(15) وردت هذه الإشارة في مقدمة موطاني لكتاب دراك (1951) من 5. الإضافة الموضوعية بين معقوبي، إضافة من المؤلف.

ترجمة هذا النص من الفرنسية من عمل المؤلف. وكذلك الأمر بالنسبة للنصوص الأخرى الفرنسية، ما لم يتم الأخذ على ترجمتها الصادرة بالانجليزية.

المعتقدات الأساسية في "بلاد البربر" .

تعتبر كتابات الفريد بيل حول التركيب الديني الذي انبثق عن أزمة الزوايا، من أهم الكتابات الكولونيالية في هذا الباب. درس الفريد بيل، ولعدة سنوات، في الجزائر والمغرب، وكان من بين مهامه الأولى في المغرب، إعادة تنظيم التعليم التقليدي في جامعة القرويين، التي كانت آنذاك من أكبر مراكز التعليم الديني في شمال إفريقيا. وقد القى بيل في الثلاثينات سلسلة من المحاضرات حول الإسلام، بنى عليها، فيما بعد، كتابه المعروف بـ "الديانة الإسلامية في بلاد البربر" الذي صدر سنة 1938. وقد أصبحت كتابات بيل تشكل جزءاً من مناهج الدراسة التي كانت تلقن لضباط الشؤون الأهلية. وقد أخبرنا جاك بيرك، أن محتوى الكتاب كان متجاوزاً معرفياً عند صدوره. وهذا صحيح، إلا أنه لا يجمع من أن الكتاب كان له تأثير بالغ على الضباط الفرنسيين العاملين في المغرب، خاصة وأنه لم تظهر كتابات مصوغة بطريقة أفضل يمكن أن تعوضه، إلا بعد مرور مدة زمنية على صدوره، نذكر منها كتاب هنري تيراس "تاريخ المغرب" الذي صدر بعد مرور أزيد من عشرين سنة على صدور كتاب بيل (1949-1950).

يكسني كتاب بيل أهمية خاصة، وذلك لمحاولة المؤلف أن يبين بكيفية شاملة التداخل الموجود بين المعتقدات الدينية والتطور التاريخي للفترة التي يناقشها في تاريخ المغرب. ويحوي تقويم بيل للمعتقدات الدينية عدة تحريفات واضحة، منها على الخصوص قبوله بمبدأ تراتب المعتقدات الدينية، وإمكانية وجود دين "حقيقي" معزول، بطريقة أو بأخرى، عن باقي المظاهر المجتمعية الأخرى. لكن مع هذه الانتقادات الأولية، تبقى هناك ميزة أساسية للمؤلف، وهي اعتباره في دراسته لكل المصادر المتوفرة آنذاك.

يمكن اعتبار أطروحة بيل حول المعتقدات الدينية والبراهين التي استخدمها ذات طابع مثالي، إذ يرى بيل في تقويمه العام لتطور المعتقدات الإسلامية في المغرب، أنها مرت بتطور تاريخي طويل المدى عرفت فيه الشعائر الإسلامية الأساسية تلاشياً تدريجياً مع الزمن. وهذا المنحى في التحليل ناتج عن افتراض بيل لوجود فترة تاريخية كانت فيها المعتقدات الإسلامية والشعائر المرتبطة بها مفهومة ومطبقة من قبل النخبة المدنية في مجتمع شمال إفريقيا في أشكالها الخالصة وبكيفية نموذجية. إلا أن بيل لم يعط المضمون السوسولوجي لهذه الفترة المفترضة. أما بالنسبة للفترات اللاحقة على تلك الفترة، فقد حاول بيل، بما أتى به من تحليل سوسولوجي ووصف للفهم الديني في الأوساط الشعبية، في تلك الفترات، أن يبرهن على أن الإسلام — الذي ميزه عن المعتقدات الأخرى بوصفه له بأنه «إيمان ديني» وحضارة — عرف تراجعاً وقدم تنازلات ليساير المعتقدات المحلية.

• مصلاً ترجمة Berberie بلاد البربر، حتى يحافظ النص على ما يقصده الكاتب من إبقاء على النعوت التي استعملت في الكتابة الكولونيالية (وم).

تشبه بنية كتاب الفريد بيل، في أوجه كثيرة، بنية كتاب فيستل كولنج (Fustel de Coulange) «الحاضرة القديمة» (La cite antique). ذلك أن بيل لم يتعد كثيراً عما كتبه الاثنوغرافيون الأولون كادمون دوتي، بل تبعهم فيما ذهبوا إليه من افتراض وجود نمط تراتبي للتطور الذي عرفه الدين والمجتمع. ففي البداية، استل بيل كتابه بفصل خصصه لما افترض أنه يشكل الممارسات الدينية القديمة عند سكان إفريقيا الأوائل، ثم أتبعه بفصول، كل واحد منها مخصص لفترة تاريخية من تاريخ المغرب إلى نهاية القرن السادس عشر. ثم انتهى كتابه بفصل ختامي عن المعتقدات الدينية خلال القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ المغرب، والمفترض أنها بقيت على حالها طوال تلك القرون⁽¹⁶⁾. وفي الفصل الأخير فقط، استعان بيل مراراً بنتائج الأبحاث الاثنوغرافية، معتذراً في نفس الوقت عن اضطرابه لادخال «الخيالات الدينية الشعبية» و«الخرافات الدينية»، لما تشكل من «تشويش»، في نظره، على الواقع الفعلي للأحداث التاريخية، تتناقض وما كتب عنها⁽¹⁷⁾.

هذا عن مجمل الكتاب، وسنحاول فيما يلي إعطاء بعض من تفصيلاته. ينطلق بيل من فرضية أن الإسلام عندما أدخل أول ما أدخل إلى شمال إفريقيا (أو بلاد البربر حسب تعبير بيل)، كان مفهوماً ومطبقة فقط من قبل النخبة المدنية، سواء تعلق الأمر بممارسة الشعائر الدينية الرسمية أو بالممارسة الصوفية. وحتى رجال القبائل الذين قصدوا المدن للتفقه في الدين، ادججوا بطريقة أو بأخرى في المجتمع المدني، ولم يحاولوا نقل معرفتهم الدينية للبوادي⁽¹⁸⁾.

ولم يحدث تغيير في هذا الاتجاه، إلا في القرن الثالث عشر، أي في الوقت الذي أنشئت فيه الزوايا في البوادي، واكتملت بها شبكة الزوايا التي كانت موجودة في المدن قبل ذلك التاريخ. وكان التعليم السائد في هاته الزوايا يميل إلى التأكيد على المنحى الصوفي، أكثر مما يميل إلى التأكيد على مظاهر الإسلام الأخرى؛ إذ كانت المبادئ الأساسية للتصوف والطقوس الضرورية للتدرج في الطريقة الصوفية تحظى باهتمام كبير من قبل رجال الزوايا. وكان يسهر على تسيير كل زاوية معلم صوفي يعرف بالشيخ (من الأشياء الدالة هنا على مثالية بيل وافتراضاته حول المادة التي يتعامل معها، مقارنته الضمنية للتصوف الإسلامي

(16) لقد كان في نية بيل أن يضم كتابه بحرين إضافيتين، أحدهما عن الزوايا والصلحاء والطرق الصوفية، والثاني عن المعتقدات الوثنية، إلا أن أي واحد من هذين الجزئين لم يعرف طريقه إلى النشر، على الرغم من أن اهتمامه بهذه الموضوعات واضحة فيما نشر في كتابه الأول.

(17) بيل (38 19) ص : 390 — 400

(18) المرجع السابق ص : 364 — 365.

بالتصوف المسيحي الاوربي المؤسسي، وذلك بمقابته للشيخ في الطرق الصوفية بالموجه الروحي directeur de conscience في التصوف المسيحي) ويحيط بكل شيخ جماعة من المريدين يعرفونهم وشيخهم بـ "الفقراء". (الفقراء مصطلح صوفي يعنى به الاشخاص الذين زهدوا في الدنيا ومتاعها في سبيل الله)، بينما يقوم باعالة فقراء الزاوية، السكان القرييون من الزاوية، وذلك بما يقدمونه لهم من هدايا ومساهمات اما نقدا أو عينا⁽¹⁹⁾.

لقد أحدث انتشار الزوايا في البوادي تغييرا جوهريا في طبيعة التصوف ذاته. فحسب ما أورده بيل، فإن التعاليم الصوفية الصارمة والشعائر الدقيقة ومفهوم التوحيد وغير ذلك من مظاهر التصوف، لم تكن واضحة ولا مفهومة عند أهل القبائل من أتباع الزوايا الذين تنقصهم رقة الحضارة والمعرفة الدينية. لذا كان على الاسلام أن "ينزل" به الى المستوى الذي يمكن ان يدركه فيه عامة الناس. ونتيجة لذلك، لم تستطع المكونات المحردة للاسلام أن تعيش في التركيب الديني المنبثق عن الاسلام الشعبي⁽²⁰⁾. وقد أصبحت الزوايا، في المناطق القبلية، في نهاية الأمر، مجرد مراكز متواضعة تعمل على نشر فهم "معدل" للطقوس الدينية والتعاليم الاسلامية. غير أن الزوايا لم تكتف بهذا الدور المتواضع، وأصبحت تتدخل في الشؤون السياسية للقبائل والأمور المحلية للمناطق التي توجد بها. وقد قصد سكان البوادي الزعماء الدينيين من أصحاب هذه الزوايا، بكيفية خاصة، أثناء الاضطراب السياسي الذي عرفه المغرب في القرن الخامس عشر وما بعده، لكي يرفعوا عنهم جور الحاكمين، أو يساهموا معهم في اقتداء أسرى المسلمين من قبضة المسيحيين، أو يخففوا عنهم غير ذلك من الاضرار التي تلحق بهم⁽²¹⁾.

ويرى بيل أن السبب الرئيسي الذي جعل الزوايا المنبثة في البوادي، غير قادرة على الرفع من مستوى الفهم الديني عند سكان البوادي، هو عدم قابلية ما يسميه بيل بـ "الدين الاساسي عند البربر"، لاستيعاب معتقدات أخرى. وقد اعترف بيل، في بحثه عن طبيعة هذه "المعتقدات البربرية الاصلية"، أنه لا توجد أدلة تاريخية كافية حولها، وحتى ان وجدت فهي غير أكيدة. ولكن مع انعدام الادلة هذا، يقرر بيل بأنه اذا ما نحن توغلنا في الماضي البعيد من تاريخ شمال افريقيا، سنجد أن البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشر ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من ارواح شريرة غامضة. ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل

على وجود هذه البنية التحتية من المعتقدات الدينية، القصر النسبي للمدة الزمنية التي استطاعت فيها الايديولوجية الدينية للدولتين المرابطية والموحدية أن تبقى مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر. ومن بين المؤشرات التي استغلها في هذا الباب أيضا، النجاح الذي لاقاه "التصوف المبسط" عند البربر والسرعة التي انتشر بها في البوادي. ذلك أن سكان البوادي ادبحوا شيوخ التصوف في شبكة معتقداتهم السابقة، ونسبوا اليهم قدرة منح البركة، ويفسر بيل ذلك بقوله: "اليست فكرة الاله الحامي لدين الاسلام — الذي هو أكثر قوة من الارواح الشريرة — تؤدي بنا الى أن الله يمكن أن يمنح بعضا من قوته، أو بركته لأصدقائه (كذا في الأصل) من البشر؟ وأن التطلع لكي يصبح المرء واحدا من هؤلاء بما يمارسه من طقوس صوفية، وكذا الاستفادة من القوى التي يتمتع هؤلاء "الاشخاص الفيتشة" (hommes fetiches)، التي تنفع في القضاء على الارواح الشريرة وتنحيها، تشكل منظورا يتفق مع تطلعات كل واحد"،⁽²²⁾.

ويرى بيل أن أهمية كبرى ومتزايدة منحت للمنحدرين من سلالة الرسول أثناء أزمة الزوايا، وتعتبر هذه الاهمية المعطاة للشرفاء عنصرا رئيسيا في التقديم الذي اعطاه للاسلام في تلك الفترة وذلك كديانة منسجمة مع المعتقدات البربرية الاصلية ادجت فيها مفاهيم مختلفة.

وقد كان مفهوم الشرف منفصلا تماما عن مفهوم الصلاح قبل القرن الخامس عشر. لكن بعد هذا التاريخ، بدأ بعض الصلحاء المرموقين يدعون تدريجيا الانحدار من سلالة الرسول. ومنهم، على سبيل المثال، الشيخ الصوفي الجزولي (المتوفى سنة 1465/1466) البربري الأصل، الذي اشتهر عنه أنه كان له أزيد من اثني عشر ألف من الأتباع عند وفاته. وهكذا أصبح مفهوم الشرف ومفهوم الصلاح يندمجان في بعضهما بكيفية متزايدة. ويقول بيل، انه بعد القرن الخامس عشر، انتشرت "عدوى" ادعاء النسب الشريف بين الصلحاء. وحتى بعض القبائل غيرت أسماءها لتدلل على نسبتها لآل البيت.

وما حدث من تطور في دمج الصلاح بالشرف، يشبه التطور الذي عرفه مفهوم الصلاح ذاته. فقبل القرن الخامس عشر، كان المرابط هو "الشخص الذي يربط نفسه بالاله" أي بالمعنى الذي يقابل المراد بالشيخ عند المتصوفة. كما كانت لفظة مرابط تعني الدعاة الذين يعيشون في الرباطات من أجل التعبد ونشر الدعوة أو من أجل الجهاد. وقد

(19) المرجع السابق ص : 352 — 353.

(20) المرجع السابق ص : 355، 369، وميشولير (1927) ص : 4.

(21) بيل (1938) ص 353.

عرف المعنى المراد بالمرباط تحولاً في القرن الخامس عشر، فمنذ ذلك التاريخ، أصبح ينظر إلى المرباطين كأولياء وصلحاء، وساد في الاعتقاد الشعبي، أنه لكي يضمن الناس لمجاهداتهم في هذه الدنيا، عليهم أن يربطوا أنفسهم بواحد من الأولياء الذين بإمكانهم منح البركة الإلهية. وتعتبر الشهرة بالصلاح وما يتبعها من قدرة على منح البركة، في جزء منها، وراثية، إلا أن الشهرة بالصلاح تبني عادة على توفر عدد من العوامل، كالانتساب لآل البيت أو لصحابة الرسول (كالانتساب لعمر بن الخطاب الذي تدعيه السلالة الشرفاوية) وامتلاك المعرفة بالعلوم الدينية، والكشف الصوفي وغير ذلك من القدرات الخارقة للعادة. والملاحظ أن امتلاك واحدة من هذه المزايا قد يؤدي إلى امتلاك الآخرين، فمثلاً اشتهار أحد الأفراد بمعرفة العلوم الدينية قد يؤدي به إلى الشهرة بالصلاح⁽²³⁾، كما أن الشهرة بالصلاح قد تضمني المشروعية على ادعاء النسب لآل البيت⁽²⁴⁾.

ويقول بيل، إنه خلال هذه التطورات التي عرفتها المعتقدات الدينية، استمر العلماء في التدريس بالخواضر على الرغم من أن معرفتهم أصبحت في عزلة عن الواقع المعاصر لهم، وبعيدة عما أصبح مقبولا لدى عامة الناس. وبذلك غدت معرفة هؤلاء معرفة متحجرة وعقيمة. بينما ترك للصالحاء والزوايا مهمة نشر صوفية مبسطة وتعاليم دينية أزيل عنها كل مظهر من مظاهر التقاليد الإسلامية الصارمة، وبث أفكار الرضا بالقضاء والقدر. وهكذا أصبح تركيب الإسلام الشعبي خال من أي روح نقدية، واستمرت هيمنة معتقدات الزوايا والصالحاء في المجتمع المغربي منذ ذلك التاريخ إلى مطلع القرن العشرين بدون منازع وبدون أن يدخل عليها أي تغيير يذكر. وتعني هذه الهيمنة، في نظر بيل، تراجعاً للحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا⁽²⁵⁾.

أما النتائج السياسية لحركة الزوايا والصالحاء، فقد كانت بليغة وبعيدة المدى. ذلك أن الدولتين اللتين قامتتا في المغرب في أعقاب أزمة الزوايا، ونعني بهما الدولة السعيدية والدولة العلوية، أسستا مشروعتيهما على قاعدة الانتساب لآل البيت. وعلى الرغم من أن الزوايا ساعدت كلا من الدولتين في الوصول إلى الحكم، إلا أنها ناضلت في نفس الوقت للحفاظ على استقلالها السياسي المحلي والإقليمي تجاه السلطة المركزية. وقد أصبحت الزوايا في نهاية القرن السادس عشر حاضرة بقوة في العمل السياسي. ومما يدل على هذا الحضور، أن كل

مراكز السلطة في شمال إفريقيا كتلمسان (الخاضعة للحكم العثماني منذ سنة 1555) وتونس (التي خضعت له منذ سنة 1574) وفاس ومراكش (التي كانتا مقراً للسلطة المركزية في عهدي الدولة السعيدية والعلوية) اتبعت أسلوباً سياسياً يحايي الزوايا ويهادنها. كما عمت دول المنطقة على أشراك الزوايا في سياستها الخاصة، حتى تحقق أغراضها السياسية وتضمن الولاء الشعبي الذي تكون غالبية قبائل بربرية. وكان الصالحاء الذين يدعون الصلة بالشيخ الصوفي الجزولي يوجدون بكثرة في المناطق الخاضعة للمغرب، بينما كان الصالحاء ممن يدعون الصلة بالشيخ عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة 1166) يوجدون مبدئياً في المناطق الخاضعة للحكم العثماني. وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك، فإن الدول التي تعاقبت على المغرب، خلال الأزمة، وجدت نفسها في وضع يضطرها لمهادنة المسيحيين، بينما كان بإمكان العثمانيين والزوايا بكيفية عامة — سواء الزوايا التي توجد تحت النفوذ العثماني أو غيره — رفض التعامل مع المسيحيين والدعوة إلى الجهاد ضد الكفار.

ويعلق بيل على وضعية القرن السادس عشر قائلاً، بأن المغرب وجد نفسه في تلك الظروف، "فريسة" للصالحاء والزوايا، الذين استغلوا عن وعي شهرتهم بالصلاح واستعملوها كوسيلة لتحقيق المكتسبات المادية (الدنيوية). ويضيف في هذا الصدد معتمداً على أحد المصادر المبكرة، أنه منذ القرن السادس عشر وما بعده، أسس الصالحاء والزوايا إقطاعيات فيودالية "تحت ستار الدين"⁽²⁶⁾. وقول بيل هذا يفصح بقوة عن افتراضه الضمني لما يرى أنه هو "الدين الحقيقي"، ومع ذلك يبدو أن بيل كان على صواب في تشديده على الصراع الحاد بين دولة السلطان والزوايا، الذي استمر من أواخر القرن السادس عشر إلى بداية عهد الحماية. ففي نظر العامة، يشارك السلاطين والصالحاء في نفس القاعدة

(26)

المرجع السابق ص: 376 — 388.

ويعتقد بيل، بالإضافة إلى آخرين، أن شعوراً بالحيرة ساد في القرون الأخيرة، عند من كانوا يدعون الصلاح. فعديد من الرحالة والدبلوماسيين الأجانب، ممن عاشوا في المغرب، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، أعطوا أمثلة تؤكد ما ذهب إليه بيل وغيره. فعلى باي (دومكو باديا أي ليليش). التقى بواحد من يدعون الصلاح، فقال له بأنه يشعر بنفسه محترقاً وعرضه للاستهزاء من الآخرين ممن يمتلكون الخبرة والمهارة لعمل أي شيء آخر. وموقف الفقهاء والعلماء اليوم من الصالحاء يشبه إلى حد ما ما أورده على باي. ذلك أن الفقهاء زمن زيارة على باي كانوا على هيئة من أمر الصالحاء، وكانوا يتغاطون عنهم ويتركون الناس في غيهم. وقد حدث أحد الفقهاء، على باي بصراحة في هذا الموضوع (على باي 1810 ص 48 — 49).

وقد قدم شونني (1788 ص 179 — 191)، وجهة نظر مماثلة حول وضع الصالحاء، إلا أن شونني ميز بدقة بين أصناف الصالحاء، أكثر مما فعل على باي. إذ يقول شونني بأن احترام الصلاح كان تجارة مربحة كآية تجارة أخرى، ويتوارثها الأبناء عن الآباء، والخدام عن السادة. وقد التقى شونني بأحد الصالحاء، الذي قال له صراحة أنه يدعي الصلاح وليس بصالح حقيقي.

(23) المرجع السابق ص: 371.

(24) ليلي بروفصال (1922)، ص: 201.

(25) بيل (1938) ص 369 — 372، 388.

رشداء، الذي قضى مدة زمنية ضمن حاشية السلطان — عن السياسة البراغماتية للسلطان، أن لم تكن تفصح عن تبعية رسمية للزوايا وحضورها لرغبات السلطان ومشيته.

كانت امكانيات الدولة السلطانية في مهاجمة ايديولوجية الزوايا والتشهير بها محدودة، وذلك لاشتراك كل من الدولة والزوايا في القاعدة التي تبنى عليها المشروعية عند كل منهما. وهذا لم يمنع من أن عددا من الصلحاء والاولياء قتلوا أو سجنوا وشرّدوا في الحالات التي يصبح فيها نفوذهم يحمل خطرا على الدولة⁽³⁰⁾. وفي رأي بيل، من هنا جاءت استمرارية الطبيعة السكونية للإسلام في المغرب واستقرار نظام الحكم فيه خلال أزيد من أربعة قرون.

43

ويظهر من هذا جليا أن بعضا من افتراضات بيل حول طبيعة الدين — خاصة حول طبيعة الديانة الإسلامية — وعلاقتها بالمظاهر الاجتماعية الأخرى، قد أثرت بشكل كبير على أسلوب برهانه. فمن الافتراضات الأساسية عند بيل، افتراض وجود دين حقيقي يظهر في مؤسسات مستقلة عن باقي المظاهر الاجتماعية الأخرى. والملاحظ أن بيل لم يهتم باظهار فيما إذا كان المغاربة أنفسهم يحملون نفس التصور للدين الذي جاء به أم لا. ويظهر عدم اهتمامه هذا، عندما يقر، مثلا، أن الزعماء الدينيين الذين ظهروا خلال أزمة الزوايا، استعملوا الدين كـ "غطاء" لتحقيق مصالحهم، مستدلا على ذلك بما حققه الزعماء الدينيون من قوة عسكرية وسياسية وامتيازات اقتصادية. وحسب ما يبدو من هذا الافتراض، أن الزعماء الدينيين لن يحملوا تلك الصفة بحق، في نظر بيل، إلا إذا نزع عنهم كل الصفات غير الدينية. والواقع أن بيل ليس وحده الذي عبر عن نفوره من زعماء التصوف الشعبي، فهو يشارك في ذلك عددا من المصلحين المسلمين المعاصرين. وقد سبق أن أشرنا إلى واحد من هؤلاء المصلحين، وهو العالم فضل الرحمان الذي كتب عن تطور التصوف الشعبي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. ويرى فضل الرحمان، أنه منذ القرن الرابع عشر، أصبح التصوف الشعبي مسيرا من طرف الجائحين عن الإسلام والمستغلين للروحانيات⁽³¹⁾.

وفضل الرحمان أكثر دقة من بيل في تخقيب الفترات التي مرت بها الصوفية وفي اظهار التلوينات التي تطبع كل فترة وكل منطقة من العالم الإسلامي. كما أن مجال دراسة فضل الرحمان، كان أوسع من مجال بيل، ذلك أن فضل الرحمان اهتم بالتصوف في العالم الإسلامي ككل. ومع هذه الاختلافات يتفق بيل وفضل الرحمان فيما جاء به من دلائل حول الضرر

التي ينون عليها مشروعاتهم، بينما يعد السلاطين، في الاعتبار الرسمي، مركزا للسلطات الدينية والدينية في الامبراطورية المغربية. كما أن السلطان بوصفه ينحدر من سلالة الرسول، فهو، في نظر العامة، خليفة الله في الأرض⁽²⁷⁾، وتلك الصفة تخوله أيضا أن يكون الزعيم الروحي لكل المغاربة. لقد اتبعت السلطات الفرنسية، قبل اعلانها الرسمي لنظام الحماية في المغرب، سياسة توازر فيها المؤسسة السلطانية، التي اتخذت منها قاعدة تبنى عليها مشروعية وجودها في المغرب. والملاحظ أن هذه المؤازرة لم تنته بعد الاستيلاء على المغرب، بل على العكس ذهب الفرنسيون بعيدا في تأييد المؤسسة السلطانية ودعمها حتى بعد احكام سلطتهم في البلاد. وإلى جانب ذلك، توجد قاعدة شعبية أخرى رديفة للأولى تضيي المشروعية على سلطة السلطان، وهي امتلاك السلطان للبركة وقدرته على منحها للآخرين. ومن المعلوم أن امتلاك البركة لا يتفرد به السلطان وحده، بل يشاركه فيه، بكيفية غير واضحة، الصلحاء والاولياء. وقد بلغ من أهمية البركة أنه تمت الإشارة إليها في مشروع الدستور الذي اقترح في سنة 1908⁽²⁸⁾.

وفي هذا المثال الذي نوردته فيما يلي، يبدو واضحا التوتر المتأصل في العلاقات الغامضة بين السلاطين والصلحاء. ففي الظهير السلطاني المؤرخ بـ 10 شوال 1235 / 12 يوليو 1820^(EX29)، عين السلطان مولاي سليمان طفلا لا يتعدى عمره اثني عشر سنة وليا على رأس الزاوية الشرفاوية. ومما جاء في الظهير الموجه لأفراد الزاوية، أن الطفل "ورث سر أسلافكم" وأن لا سلطة لأحد عليه "فلم نجعل عليه يدا لأحد ولا نظرا لأحد إلا نظر الله"، أو بعبارة أخرى أن سلطة الولي وقوته مستمدة من قوى الغيب. ولا توجد في الظهير أية إشارة صريحة إلى واجبات الولي نحو السلطان والخضوع اليه، لكن يفصح تعيين السلطان لطفل في الثانية عشر من عمره — والاستعاضة به عن أخيه الأكبر والأكثر

(27) يعتبر الملك في الدستور المغربي الحالي "أمرا للمؤمنين" وكذلك بالنسبة للاعتبار الرسمي للمثقفين المغاربة. أما بالنسبة لمطور العوام، فتدفع فيه السلطة الدينية والسلطة الروحية للملك. ويعتبر التمييز بين السلطة الدينية والروحية أمرا بالغ الأهمية بالنسبة لجهات أخرى من العالم الإسلامي.

(28) هذا الدستور هو مشروع الدستور المغربي الذي وضعته سنة 1908 جماعة من أتباع "تركيا الفتاة" الذين كانوا ضمن حاشية السلطان مولاي عبد الحفيظ. وقد كان مشروع الدستور آخر مبادرة في طريق الإصلاح لجعل المغرب قادرا على مقاومة التدخل الأوربي المتزايد. وتقول المادة السابعة من الدستور: "يجب على كل فرد من أبناء السلطة الطاعة للامام الشريف والاحترام لذاته لأنه وارث البركة الكريمة".

(29) ترجمة الظهير المشار إليها بحرف (E) هي من عمل جماعة عملت على ترجمتها تحت إشراف ايكور شفييل الذي كان مترجما مدنيا في ألي الجعد سنة 1938. أما بالنسبة للوثائق المأخوذة مباشرة من الزاوية، فهي من ترجمة المؤلف، وهي المشار إليها بحرف (S). لقد حاولنا اعطاء تاريخ الوثائق بالتاريخ الهجري والميلادي.

(30) أنظر على سبيل المثال، مرسي (1972)

(31) فضل الرحمان (1968) من 185

الذي الحقه التصوف الشعبي بجمهور عامة المسلمين — خاصة في بعض المناطق كشمال إفريقيا — على الأقل منذ القرن الثامن عشر⁽³²⁾.

ومما يثير الاندهاش حقاً، أنه رغم هذا التشديد على أهمية التصوف الشعبي وانتشاره، الذي نجده سواء عند المؤرخين الكولونيين كيبيل أو عند المصلحين المسلمين المعاصرين كفضل الرحمان، فإننا لا نجد في كتاباتهم ماعداً اشارات سريعة حول طبيعة هذه المعتقدات والدوافع التي تحمل الناس على تقبلها والاعتقاد فيها. أما مسألة الصلحاء فيما إذا كانوا "صادقين" أو مجرد مشعوذين، فهي مسألة يصعب البت فيها إن لم نقل يستحيل الوصول فيها إلى جواب نهائي. ويدور لنا من الصائب القيام بمحاولة نصيغ فيها، بأكثر ما يمكن من الوضوح، الكيفية التي توجد عليها المعتقدات الدينية الشعبية في الواقع وليس من عائق أمام هذه المحاولة، اللهم إذا كنا نرى، كما فعل البعض، أن جمهور عامة المسلمين في المغرب، وفي مختلف المراحل التاريخية التي مر بها، جمهور يحتاج يستهلك بطريقة سلبية معتقداته الدينية، ويتقبل بنفس الطريقة كل ما يتعرض له من غش وخداع (أو جمهور قانع بفهم ثابت للكون لا يتغير مع الزمن، كما ذهب إلى ذلك بيل). وفي الأخير لا يمكن للمرء أن ينفي الأهمية عن الأبحاث والدراسات الفرنسية التي تقصى فيها أصحابها أنساب الأولياء والعلاقات المفترضة أنها موجودة بين الزوايا والطرق الدينية في المغرب. إلا أن هذه الأبحاث اتبعت نفس المنهج التقليدي الذي سلكه رجال الزوايا والصلحاء في إثبات مشروعيتهم (وسنعود لمناقشة ذلك بتفصيل في الفصول اللاحقة)، وبالتالي لم تعط سوى القليل حول السبب الذي جعل الأولياء يحظون برضا العامة وقبولها. لقد ازدهر هذا الصنف من الدراسات في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي في الوقت الذي كان فيه الفرنسيون ينظرون بعدم الرضا لظهور الحركة الداعية لإنشاء جامعة إسلامية تضم كل الاقطار الإسلامية. ذلك أن فكرة إنشاء مثل تلك الجامعة، كانت تشكل تهديداً للحكم الأوروبي في المستعمرات الإسلامية، التي كانت فكرتها تصلها عبر الحجاج بعد عودتهم إلى ديارهم وغير الطرق الدينية المنبثقة فروعها في مختلف أقطار العالم الإسلامي⁽³³⁾. ومعظم ما كتب عن الطرق الدينية والزوايا، في تلك الفترة وحتى في الفترة المتأخرة من عهد الحماية⁽³⁴⁾، ماعداً استثناءات قليلة، تشبه في محتواها محتوى التقارير البوليسية التي تتقصى مدى قوة الطرق الدينية ونفوذها مع إضافات تضم ما كتب

(32) المرجع السابق من : 153 — 202، 237 — 260

(33) أنظر على سبيل المثال رين (1884)

(34) أنظر على سبيل المثال دراك (1951)

عن تلك الطرق بكيفية رسمية. ولهذا لم تشكل تلك الأبحاث فهماً حقيقياً للسمات الشعبية للطرق والزوايا ولا للدعوى التي تقوم بها.

بعد هذا تبقى أمامنا عدة تساؤلات مطروحة : ماهي القوى الدافعة وراء التصورات والزوايا ؟ لماذا يحافظ الناس على روابط مع الأولياء والزوايا ؟ إن الاكتفاء بالادعاء القائل بأن الصلحاء أناس "مشعوذين" أو "جانحون عن الإسلام" لا يشكل جواباً شافياً للسؤال الجوهرى المطروح. وحتى لو سلمنا فرضاً بما ذهب إليه بيل، من وجود بنية تحتية من المعتقدات الدينية، لها من القوة ما جعلها تتحكم في الشكل الذي اتخذته الإسلام في شمال إفريقيا، فإنه من المفيد التفحص بدقة فيما يراد به "الخيالات الشعبية الدينية" و"الخرافات الدينية" وغيرها ولكن دون أن نبحت لها عن تبريرات. والمقصود من الفصول اللاحقة هو تأسيس قاعدة لادراك مثل هذه المفاهيم.

الكتابة⁽²⁾. فحين تتعرض لمسألة الصلحاء والزوايا، تغفل هذه المصادر عمداً كل مظهر تراه مخالفاً للتعالم الإسلامية الأصلية، فعندما تترجم لأحد الصلحاء مثلاً، فإنها تذكر فقط أنه كان متديناً ورعاً، وعالماً وولياً من أولياء الله نذر نفسه لعبادة الرحمن الخ. ولا تشير إلا بطرق ملتوية لأنشطته السياسية والدينية، وتغفل أحياناً هذا الجانب كلية. ويرجع سبب هذا الحذر إلى أن الصلحاء كانوا يمثلون تهديداً قوياً لنفوذ المخزن وسلطته. وبما أن معظم المؤرخين الاخباريين كانوا يعيشون في كنف السلطان ويعتمدون كلية في معاشهم على ما ينعم به عليهم، فإنه من باب الحذر بالنسبة لهم التغاضي عن المسألة برمتها⁽³⁾. ومع هذا الحذر تسربت إلى كتابات هؤلاء اشارات إلى أنشطة الزوايا والصلحاء أو على الأقل فيما يتعلق بالأحداث التي تدخل فيها هذه الأنشطة بصفة مباشرة، وتصل هذه الاشارات في بعض الاحيان إلى درجة الوصف الكامل. وتدل بنية الكتابة التاريخية التقليدية، على أن هذه الكتابة موجهة في الأصل إلى قراء على صلة بالنسيج المجتمعي التي تقع فيه الأحداث وعلى معرفة بالأشخاص المشار اليهم في الرواية الاخبارية. ولذلك فإن مجرد اشارة عابرة أو اخبار بطريق غير مباشر، يكون كافياً لدفع القارئ للبحث عن مصادر بديلة غير مكتوبة، إذا كان الامر يحتاج إلى توضيح. وبطبيعة الحال فإن التحولات الكبرى التي عرفها النسيج المجتمعي خلال القرن المنصرم، قد أدت إلى تقلص حجم المصادر البديلة أو إلى اختفائها تماماً أو انعدام حتى من يهتم بها. ونتيجة لذلك فإن أحداث القرن التاسع عشر، ودون أن نعود بعيداً إلى الماضي، أصبحت مجهولة وغير واضحة بدقة بالنسبة للعديد من المغاربة.

نعرض في هذا الفصل لعناصر من التاريخ الاجتماعي للزاوية الشرقاوية. وقد اعتمدنا بالأساس في كتابته على الكتابات الاخبارية التقليدية كمصدر لتغطية الفترة الممتدة من نشوء الزاوية في نهاية القرن السادس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، وتمناها فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر بروايات وتقارير الرحالة الأوروبيين وبالمراسلات المتبادلة بين الزاوية والسلطين ومسؤولي المخزن، والتجار والعلماء وجماعات القبائل ونظار العزائب من جهة أخرى. وكذلك بالمراسلات المتبادلة بين الزاوية والسلطات الفرنسية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكانت هذه المادة التاريخية ذات أهمية كبرى في فهم السياق الاجتماعي والسياسي الذي تحرك من خلاله صلحاء الزاوية خلال القرن التاسع عشر، كما كانت عاملاً مساعداً في توضيح الفترات السابقة. ويوافق هذا ما ذهب إليه الاستاذ العروي

الفصل الثاني

الزوايا والصلحاء في التاريخ المحلي الزاوية الشرقاوية

يتألف التاريخ المغربي إلى نهاية القرن التاسع عشر من مجموعة من الكتابات التاريخية، على المستوى المحلي. وأزمة الزوايا كحلقة من هذا التاريخ، هي بدورها تركيب من هذه الكتابات المحلية. ومن أهم الموضوعات التي احتلت مكانة الصدارة في هذا الصنف من التاريخ، الصراع الذي كان يدور عادة بين السلاطين والقوى المحلية للتغلب والتحكم في الولاءات المحلية والاقليمية والتي لعب فيها الصلحاء والزوايا دوراً كبيراً.

ورغم أهمية دور الصلحاء والزوايا في تاريخ المغرب وأهمية العقيدة التي يدعون لها، فإن أهمية هذا الدور لم تحظ إلا باهتمام محدود فيما كتب من هذا التاريخ. ويرى الاستاذ العروي أن المغاربة نظروا إلى اشكالية أزمة الزوايا كحلقة من تاريخ المغرب تنتمي إلى فترة انعدمت فيها الوحدة ان لم نقل انها فترة انحطاط. ويضيف العروي انه نتيجة لذلك، نادراً ما استغل المؤرخون المغاربة ما هو متوفر لديهم من مصادر حول هذه الفترة⁽¹⁾. ومما لاشك فيه أن أبحاثاً من هذا القبيل تعترضها صعوبات جمة، خاصة بالنسبة للمؤرخين الذين يقتصرون على استعمال مصادر مكتوبة. أما بالنسبة للتاريخ الاخباري التقليدي، فتتسم كتاباته بطابع أجوبة جاهزة لأسئلة موضوعية ومحددة مسبقاً في تقاليد هذا الصنف من

(1) العروي (1970) ص: 212 - 213 - 256

وهناك استثناء، وهو الموسوعة التاريخية، حول تاريخ تطوان محمد داوود (1959 -) التي تضم إشارات عديدة للصلحاء والزوايا، وتدل على غنى المصادر المتوفرة، أو على الأقل متوفرة بالنسبة لبعض المناطق. وقد كتب المختار السوسي موسوعة مماثلة عن التاريخ المحلي لسوس.

(2) ليفي بروفنسال (1922) ص: 49، 56

(3) المرجع السابق ص 43

في عدم وجود أي سبب مقنع لافتراض وجود قطعة حادة في التنظيم الاجتماعي المغربي بين القرن السادس عشر ومطلع العشرين⁽⁴⁾. وقد خصصنا ملحق هذه الدراسة لاستعراض تفاصيل الدسائس السياسية المعقدة التي عرفتها الزاوية في نهاية القرن التاسع عشر. إلا أن تأجيلنا لهذه التفصيلات إلى الملحق، لا يعني بأي حال اعتبارها وقائع ثانوية. فحسب علمنا لا تتوفر على أية دراسة اهتمت بالانقسامات التي عرفتها الزاوية في فترة ما قبل الحماية. وعلى الرغم من أن أحداث ووقائع هذه الفترة، تدخل في صميم اهتماماتنا إلا أننا فضلنا دراستها على حدة، نظرا لما تتطلبه من تتبع دقيق يختلف في نوعيته عن العناصر الواردة في هذا الفصل.

صعود الزاوية الشرقاوية

كانت مدينة أبي الجعد، منذ تأسيسها في أواخر القرن السادس عشر إلى إعلان الحماية سنة 1912، المركز الحضري الوحيد في سهل تادلة الذي احتل مكانة مرموقة في هذه المنطقة، كما كانت أهم مركز ديني بالنسبة للمناطق الداخلية⁽⁵⁾ وذلك بما ضمته من ساكنة أغلبها من صلحاء الزاوية الشرقاوية، وعبيدهم وأتباعهم، وتندرج في هذا الصنف الأخير جالية لا يستهان بها من اليهود.

لا يمكن ادراك أهمية الموقع الجغرافي لأبي الجعد إلا إذا نظرنا إليه في الإطار الجيو سياسي العام للزاوية في فترة ما قبل الحماية. وأستعير هنا قوله لمارك بلوخ، وهي أنه لا يمكن فهم خلفيات الزوايا ومعتقداتها إلا إذا استبعدنا عن ذهننا الحالة اليومية التي نشاهد عليها الناس في العصر الراهن⁽⁶⁾. فالمغاربة، سواء في القرن السادس عشر أو في القرون اللاحقة لم تنقصهم النظرة الواقعية لجزريات الأحداث، فالأهمية الممنوحة للزوايا والصلحاء والحج إلى مكة والجهاد والتجارة ومعارضة دولة السلطان كلها مظاهر من الواقع العيني للمغاربة. وأبو الجعد كمدينة مزاراة كانت نقطة التقاء وحلقة وصل تلتقي فيها المعتقدات الإسلامية المحلية وما يرتبط بها من طقوس بالمعتقدات الإسلامية الرسمية التي يشارك فيها كل المسلمين في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. وكنيجة لهذا الدور المتميز الذي لعبته المدينة،

(4) العروي (1970) ص 213

(5) أحمد المصري (1906 - 1907) ج 1، 346 - 347، فوكو (1939) ص 121، ليفي بروفنسال (1922) ص 297 - 298

(6) مارك بلوخ (1964) ص 83 - 84

نشأت وتطورت حولها شبكة من الطرق وبرزت كوسيط في التجارة والمفاوضات السياسية بالنسبة للقبائل البربرية المستقرة بالمناطق الجبلية الواقعة إلى الشرق منها، وأيضا كسوق محلية بالمنطقة. ورغم اتساع مجال المدينة، إلا أن أهم الروابط التي كانت بين الزاوية الشرقاوية وأتباعها من القبائل خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة، كانت على الخصوص مع القبائل العربية القاطنة في سهول الشاوية وتادلة ودكالة. وهذه الروابط مازال قائمة إلى الآن.

تقع مدينة أبي الجعد بالقرب من مراكز كانت في الماضي ذات أهمية استراتيجية، إلا أنه رغم قربها ذاك لم تكن تندرج مباشرة في صميم تلك المراكز. لقد كان المسلك الرئيسي للتغلغل في السهول الغربية وجبال الأطلس المتوسط يسير مجرى نهر أم الربيع، وهو الطريق الذي عادة ما كان السلاطين الطامحون في إخضاع المنطقة يسلكونه في حركاتهم وحملاتهم. ووقوع زاوية على هذا المسلك، من شأنه أن يجعلها ولا شك عرضة لتقلبات السياسة المخزنية. كما أن وجودها في موقع قريب من جبال الأطلس المتوسط، سيجعلها عرضة لغارات القبائل البربرية بل ومفتوحة أمامها. وهذا التهديد الأخير ظل قائما بكيفية قوية حتى بعد مرور سنوات على إعلان الحماية وإنشاء مركز عسكري في أبي الجعد سنة 1913. وعلى سبيل المثال، كانت مدينة بني ملال الواقعة على الدير (سفح الجبل) إلى الجنوب من أبي الجعد، هدفا لغارات القبائل "المتردة" إلى غاية الثلاثينات من هذا القرن.

وعلى الرغم من أن الزاوية الشرقاوية تأسست في نهاية القرن الخامس عشر إلا أنها لم تصبح ذات أهمية وعاملا مساهما في الحياة الدينية والسياسية في المغرب إلا في القرن السابع عشر، إذ ارتبط صعودها بأقول نجم زاوية أخرى في المنطقة ونعني بها زاوية الدلاء⁽⁷⁾. ونعتقد أن وقفة سريعة عند هذه الزاوية واستعراض بعض التقلبات التي عرفتها، سيوضح لنا السياق العام الذي صعدت فيه الزاوية الشرقاوية. وتقع آثار زاوية الدلاء في الأطلس المتوسط في منطقة تبعد عن أبي الجعد حوالي 50 كلم إلى الجنوب الشرقي قرب بلدة صغيرة تعرف بآيت اسحاق. لقد توج التحرك السياسي والعسكري للزاوية الدلالية بعد سلسلة من التحالفات والحملات العسكرية باحتلال مدينة فاس سنة 1650، التي بقيت تحت نفوذها زهاء عقد من الزمن. وقد كانت مناطق نفوذ الزاوية في أوجها تشمل جزءا كبيرا من السهول الشمالية الغربية وجبال الأطلس المتوسط التي اتخذتها الزاوية مقرا لها، تتحكم انطلاقا منها في ولايات القبائل البربرية الساكنة بالمنطقة. وامتد نفوذ الزاوية

(7) اعتمدنا في أخبار الزاوية الدلالية، بصورة رئيسية على دراك (1951) ص 137 - 139، كما رجسنا أيضا إلى ما كتبه حجي عن زاوية الدلاء.

خلال سنوات قليلة إلى كل من مكناس وسلا وسهل الغرب والمناطق الواقعة جنوب الأطلس المتوسط إلى حدود واحة تافيلالت. ووسط هذا "الاقطاع الذهبي" كانت تلاوة القرآن لا تنقطع ليل نهار في زاوية الدلاء.

وقد نجح نفوذ الزاوية الدلائية في مواجهة دولة السلطان عندما استجار بها السلطان العلوي مولاي رشيد سنة 1659 الذي كان وقتئذ نائرا على حكم أخيه. لكن بعد مرور فترة قصيرة، أصبح فيها مولاي رشيد سلطانا على المغرب (1664-1672)، واعتبر أن الزاوية تشكل خطرا على حكمه فقام بتخريبها وتشتيت القبائل التابعة لها سنة 1668، كما قام بنفي زعيمها وحاشيته إلى تلمسان التي كانت آنذاك تابعة للحكم العثماني.

وفي سنة 1677، حاول أحد حفدة الزعيم الدلائية المنفي العودة إلى المنطقة، وذلك خلال حكم السلطان القوي مولاي اسماعيل. وبالفعل تمكن هذا الزعيم من إعادة بناء الزاوية بمؤازرة من قبائل الأطلس المتوسط وسهل تادلة. إلا أن السلطان مولاي اسماعيل سلك مسلك أخيه، فأعاد تخريب الزاوية وذلك بعد عدد من المحاولات الفاشلة التي أجهضتها المقاومة القوية للقبائل، إذ لم يستطع السلطان وضع حد لتلك المقاومة إلا بكيفية تدريجية. ولكي يحافظ السلطان على ما حققه من انتصار، قام بإنشاء عدد من القصبات على طول المسالك الرئيسية تعززها حاميات عسكرية. وقصبة تادلة (التي بنيت سنة 1687) واحدة من هذه القصبات، وهي تقع إلى الجنوب من أبي الجعد وتبعد عنها بحوالي 30 كلم⁽⁸⁾.

أما دور الزاوية الشرقاوية في هذا الصراع الحيوي الذي كان دائرا بين دولة السلطان والزاوية الدلائية، فغير واضح ماعدا ما ورد في هذا الباب من أن الزاوية الشرقاوية كانت على صلة وثيقة بالطرفين مع إشارتها الوقوف بجانب الدولة العلوية في الأوقات الحرجة⁽⁹⁾. والمؤرخ اليفرنى (المتوفى سنة 1670)، والذي كتب على الأقل الجزء الأخير من كتابه عن الدولة السعدية وهو مقيم في مدينة أبي الجعد⁽¹⁰⁾، يقول عن الشيخ الدلائية سيدي محمد بن أبي بكر (1560-1637) أنه كان مريدا لعدد من صلحاء المغرب المشهورين مع تأكيد

(8) شابل (1931) ص: 26 - 27، الناصري

(9) وقد حافظت الزاوية الشرقاوية على علاقات حمالة مع أواخر السلاطين السعديين، إذ يقال أن السلطان مولاي زيدان (1613 - 1627)، قام بساء ضريح للارحمه، أم سيدي أحمد الشرقي، الموجود في الضفة الشرقية لهر أم

الربيع. ومن المرجح أن يكون السلطان، قد بنى الضريح لئلا حظوة عد الزاوية وولاء القبائل التابعة لها.

(10) بشر اليفرنى، بكيفية غير مباشرة إلى المصائب التي ألمت به، ومن المعلوم أنه تعرض لعصبة السلطان مولاي اسماعيل، الشيء الذي دفعه إلى اللجوء إلى الزاوية الشرقاوية.

خاص على أن الولي سيدي أحمد الشرقي كان فوقهم جميعا وأنه كان موحبه الروحاني، بمعنى أن الولي الشرقاوي حصل في عصره على نفوذ واعتبار يفوقان ما كان لمعاصريه من الأولياء⁽¹¹⁾.

والشيخ الدلائية سيدي أحمد الحاج (1589-1671)، الذي تولى أمور الزاوية أيام أوجها، تبادل عدة مراسلات مع سيدي محمد المفضل بن أحمد المرسل (من حفدة سيدي أحمد الشرقي، المتوفى سنة 1664) من بينها رسائل غتاب⁽¹²⁾. ولم يشر المؤرخ اليفرنى ولا غيره إلى طبيعة العلاقات التي كانت قائمة بين سيدي أحمد الشرقي وخلفائه مع صلحاء الزاوية الدلائية (انظر الرسم التوضيحي المرفق رقم 2).

ومن الواضح أن هذه العلاقات اكتست طابعا عاما، إذ أن الزاوية الشرقاوية أصبحت في العقدين الأخيرين من القرن السابع عشر من أهم الزوايا المالية لدولة السلطان، يقول ليفي بروفنسال: "عندما تأكد السلطان مولاي اسماعيل من أن الزاوية الشرقاوية لم تعد لها أطماع في السلطة الدنيوية، أنعم على صلحائها بالتوقير والاحترام، وأصبح ضريح جد شرقاوة واحدا من أهم الأضرحة التي يزورها الناس في المغرب، وفي نهاية القرن التاسع عشر وصلت الزاوية الشرقاوية إلى مكانة لم يسبق لأية زاوية أخرى في سهل تادلة أن وصلت إليها باستثناء زاوية الدلاء"⁽¹³⁾.

الزاوية الشرقاوية من خلال المصادر التقليدية

لا ترد في المصادر التقليدية عن الولي سيدي أحمد الشرقي وخلفائه من صلحاء الزاوية الشرقاوية، سوى معلومات مختزلة ومدججة في أسلوب منمط لا يختلف كثيرا من ولي لآخر⁽¹⁴⁾. ومن هذه المصادر نشر المثاني للقادري (المتوفى سنة 1712) الذي اعتمد صاحبه في ترجمة الولي سيدي أحمد الشرقي على مصادر مبكرة. وقد خصص القادري الجزء الأكبر من الترجمة للكيفية السليمة التي يكتب وينطق بها اسم الولي ثم لخط نسبه الأبوي وما يحوم حوله من شكوك في نسبة الشيخ إلى عمر بن الخطاب، وأتبعها بقائمة الشيوخ الذين أخذ عنهم الولي مذهب التصوف مع إشارة إلى حالات الجذب الصوفي التي كانت تعترى

(11) اليفرنى، ص 276

(12) الناصري، الاستقصا (الترجمة الفرنسية) ج 1 ص: 141 - 142

(13) ليفي بروفنسال (1922) ص: 297 - 298

(14) لما بالنسبة للأساطير وغيرها من الزوايا الشغبية المتعلقة بسيدي أحمد الشرقي، والتداول في سهل تادلة، فستعرض لها وتحللها في المصلين السادس والسابع.

الولي من حين لآخر، وينهي الترجمة بواقعة تحكي حدثاً طريفاً عن الولي سيدي أحمد الشرقي والولي سيدي أحمد بن أبي القاسم الزمراني دفين بني ملال، سعى من ورائها لابرار علو المكانة الصوفية التي يتمتع بها الولي الشرقاوي، بالمقارنة مع جاره دفين بني ملال⁽¹⁵⁾.

يظهر للوهلة الأولى أن معظم الكتابات التقليدية، لا تسعفنا إلا بالنزر اليسير إذا ما قصدنا استعمالها لانجاز دراسة انثربولوجية، فهي لا تتضمن أية مادة تسعف الباحث في فهم طبيعة التنظيم الداخلي للزاوية، ولا الطريقة التي تتم بها الخلافة بين الأولياء، ولا الأنشطة الاقتصادية التي تقوم بها، ولا تقدم إلا القليل من مواقف العامة من الزاوية وصلحاتها. وعلى سبيل المثال، لم يحاول القادري في ترجمته لصلحاء الزاوية إبراز خلفيات ادعاء النسب العمري الذي ادعاه الشرقاويون وغيرهم من بعض الجماعات المرباطية الأخرى. ويمكن اعتبار ادعاء النسب العمري، في السياق السياسي للقرن السابع عشر، بمثابة وسيلة تضع الصلحاء وأحفادهم في منأى عن الصراع السياسي الدائر حول دولة السلطان والذي أصبح من متطلباته آنذاك، الانتساب لآل البيت. كما أن النسب العمري يميز الجماعة المرباطية عن العامة، ويحفظ الامتيازات التي تتمتع بها، ومن بينها إمكانية الاقتران بامرأة تنسب لآل البيت. ويصدق ما قلناه بصدد النسب العمري، عما ورد من انتساب سيدي أحمد الشرقي لقبيلة ورديفة، وهي الآن من أتباع الزاوية الشرقاوية، إذ لا ترد أية إشارة (عند القادري أو غيره) إلى علاقة سيدي أحمد الشرقي بالقبائل المحلية، ولا إلى واقعة استقراره الأول في قرية "تغزرت" (إلى الجنوب من قصبة تادلة) وتأسيسه لزاوية بها، ثم نزوحه عنها بعد وقوع نزاعات مع الصلحاء المجاورين له بالمنطقة، وهذا وارد على الأقل في الرواية الشفوية المستقاة من الشرقاويين المعاصرين.

كتب القادري في ترجمته لسيدي أحمد الشرقي بأسلوب يغلب عليه الاطناب "كان من كبار المشايخ شهير البركة بعيد الصيت كثير الأنباع نفع الله به خلقاً كثيراً ونخرج به كثير من بانت خصوصيته وظهرت بركته"⁽¹⁶⁾. إذ لا نجد فيما كتبه أية إشارة تدلنا على السياق الاجتماعي الذي يمكن أن يوصلنا إلى فهم دقيق لمعنى "البركة" أو يعرفنا على مظاهرها أو الكيفية التي تنتقل بها من شخص لآخر، كما لا توجد أية إشارة عنده إلى الأهمية المعطاة لـ "النسب" الذي يدعيه الصلحاء وغيرها من القضايا التي يمكن أن توضح لنا

(15) القادري، نشر الثاني ج 1 ص 80 - 81
(16) المرجع السابق



أهمية الصلحاء والزوايا في المجتمع المغربي. فكل هذه القضايا إما أنها اعتبرت مسلمات لا تحتاج إلى نقاش — وإن كان كذلك فهذا أمر بالغ الأهمية — أو قضايا تخرج عن الموضوع.

أما الأسطوغرافيا التقليدية المتمحورة في مجملها حول نشاط الخزن الرسمي، فلا نجد فيها سوى صدى باهت لـ "جيوسياسية" الزوايا. تلقى الولي سيدي أحمد الشرقي تعليمه الديني ومبادئ التصوف على يد والده سيدي بلقاسم (لا علاقة له بالولي سيدي أحمد بن أبي القاسم دفين بني ملال)، وعلى يد شيوخ آخرين أخذوا عن الشيخ عبد العزيز التباع (المتوفى سنة 1508) وعن الشيخ الجزولي (المتوفى سنة 1466/1465) وعبر سلسلة أخرى تصل في نهايتها إلى الشيخ الشاذلي (المتوفى سنة 1258). وهذه السلسلة المتميزة التي وصل بها مذهب التصوف إلى سيدي أحمد الشرقي، تضع الزاوية الشرفاوية في نطاق تقاليد التصوف المغربي التي سبق أن أشرنا إليها في الفصل السابق. ورغم أن القادري قصد من وراء النادرة التي أشرنا إليها، إبراز مكانة كل من الوليين سيدي أحمد الشرقي وسيدي أحمد بن أبي القاسم، إلا أنه ينهي الحكاية بقوله على لسان سيدي أحمد الشرقي تفيد أن الوليين يشكلان معا قوة واحدة: "أنا وسيدي أحمد بن القاسم كحجر الرحي من صار بيتنا طحناه"⁽¹⁷⁾. وروى اليفرنى حكاية أخرى عن الوليين تحمل مغزى سياسيا أكثر من الأولى. ففي نهاية القرن السادس عشر عندما ثار عامل تادلة الناصر الغالب بالله على عمه السلطان أحمد المنصور السعدي (1578-1603)، كان الولي سيدي أحمد بن القاسم من مؤيدي الناصر، بينما كان سيدي أحمد الشرقي من مؤيدي السلطان المنصور. وقد انتهت الانتفاضة بالقضاء القبض على الناصر والتطويف به في سهل تادلة قبل قطع رأسه، وبذلك كان سيدي أحمد الشرقي أكثر توفقا في حدمه السياسي وفي اختياره الخليف المناسب. وينهي اليفرنى الرواية بقوله للولي سيدي أحمد الشرقي في حق جاره الولي سيدي أحمد بن القاسم: "مسكين بابا أحمد رأى رأس الناصر يدخل تادلة فظنه الناصر يدخلها"⁽¹⁸⁾. وسيصبح هذا الصنف من الأنشطة السياسية التي يتدخل فيها الصلحاء أكثر وضوحا في الفترات المتأخرة من القرن التاسع عشر، حيث توافرت لدينا معلومات إضافية من غير تلك التي تزودنا بها عادة الكتابات التاريخية التقليدية.

(17) المرجع السابق

(18) اليفرنى ص: 101

بالسنة للصراع بين الروايات ودولة السلطان، في وقت متأخر من هذا، هناك دراسة مجالى مرسى لزاوية أحسنال (1972). التي اهتمت أساسا بالقرن الثامن عشر. وقد شكلت شهادات الرحالة الأوربيين عصرا أساسيا، بالنسبة لمرسى، في دراسة الأحداث كما تروى في الأسطوغرافيا الرسمية، واختيار صحتها، وكذا بدراسة ما يرد في الأساطير والمخرافات عن الأولياء.

ومع هذه الملاحظات الأولية، فإن قيمة الكتابات التقليدية ليست منعقدة تماما، ذلك أن هذه الكتابات تكون ذات فائدة كبرى فيما تكشف عنه من مظاهر من أنشطة الزاوية التي إما اختفت نهائيا أو تقلص حجمها في الفترات المتأخرة. ومن هذه الأنشطة، على سبيل المثال، ما اشتهرت به الزاوية في كتب الأنساب والمناقب والأسطوغرافيا التقليدية، بأنها كانت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر مركزا للتعليم الديني طبقت شهرته الافاق. فقد أقام بها المؤرخ اليفرنى أثناء ولاية سيدي صالح (محمد الصالح) المتوفى سنة 1723. ولا بد أن يكون اليفرنى قد أحاط وألم بالجمال العام لأنشطة الزاوية، إلا أنه لم يسجل من تلك الأنشطة في تاريخه سوى مآراه ملائما للمؤذج الأسطوغرافيا السائدة. وقد أنهى اليفرنى كتابه بتقريب للولي سيدي محمد الصالح ومدح له، إذ يقول: "وهو عين الأعيان وصدر أرباب البلاغة الفقيه الذي تهتدي الفقهاء بعلمه وعمله والأديب الذي تقتدي بالبغاء ببراعة قلمه بقية السلف وقدوة الخلف الولي الصالح أبو عبد الله سيدي محمد الصالح حفيد تاج العارفين وخاتمة الأولياء المحبوبين سيدي أحمد الشرقي نفع الله به"⁽¹⁹⁾. وتذكرنا عبارة "خاتمة الأولياء" التي لم تستعمل إلا في حق الرسول محمد "خاتم الأنبياء". وإلى جانب ذلك كانت للمؤرخ اليفرنى مراسلات مستمرة مع الولي سيدي محمد الصالح، طلب في الكثير منها مساعدة الولي في تنميط تأليفه⁽²⁰⁾. ويبدو أن سيدي محمد الصالح كان بدوره فقيها متضلعا في العلوم الدينية وعلى اتصال بشبكة العلماء المستقرين في الحواضر، إن لم يكن هو نفسه عضوا في تلك الشبكة. فقد درس في فترة شبابه، بفاس بالمدرسة المصباحية وجامع القرويين الذي يظهر أنه استقطب العديد من طلبة سهل تادلة. وكان من بين شيوخه، سيدي أحمد بن ناصر، الذي أصبح فيما بعد قطب الزاوية الناصرية في تائمكروث الواقعة في جنوب المغرب على نهر درعة⁽²¹⁾.

ولم تنحصر المعرفة بالعلوم الدينية في الولي محمد الصالح، فابنه سيدي المعطي (المتوفى سنة 1766)، والذي خلفه في ولاية الزاوية، كان أيضا من الفقهاء المرموقين، إذ درس الفقه وعلوم الدين تحت رعاية أبيه وأحد أعمامه وثلاثة علماء غير شرفاوين، كانوا ملحقين بالزاوية، كما درسه عالم رابع فن التطبيق. ويروى أنه كانت تعتريه "أحوال" صوفية وأنه يغيب في "الجذب". وفي رواية غير مؤكدة، يقال أنه قام بأمور خارقة للعادة (أو بأعمال سحرية)⁽²²⁾. وعلى العموم، فإن شهرته الحقيقية التصقت بمؤلفه الضخم المعروف

(19) اليفرنى ص: 310

(20) ليفي بروفصال (1922) ص: 119 - 120.

(21) لايكور شليل (1938)

(22) لخصر (1971) ص: 227

"ذخيرة المحتاج في صاحب اللواء والتاج صلى الله عليه وسلم"؛ وهو مجموعة من أصناف من الصلاة على النبي محمد تقع في ستين سفرا جمعها بمساعدة ثلاثة من مريديه. وقد كتب ترجمة كل من سيدي المعطي وأبيه سيدي محمد الصالح، كتاب جاءوا إلى الزاوية من قبيلتي عبدون (الشاوية) وبني خيران⁽²³⁾ وهي فرق قبلية أصبح نفوذ الزاوية الشرقاوية قويا فيها على الأقل منذ أواخر القرن التاسع عشر ولربما قبل هذا التاريخ. وتدل أسماء الكتاب والطلبة الذين استقروا بالزاوية أو عاشوا بها مدة من الزمن، أنهم قصدوا الزاوية من مختلف جهات المغرب الرئيسية. كما تدل إشارات أخرى متفرقة على أن الزاوية كانت لها فروع في الحواضر الرئيسية قبل القرن التاسع عشر⁽²⁴⁾.

يبدو من هذه الصورة العامة للزاوية الشرقاوية، المستقاة من التفصيلات القليلة التي أوردناها، أن الزاوية الشرقاوية لعبت دورا كبيرا في الحياة الثقافية في المغرب. كما يبدو من تلك الصورة، أن التقسيم الثنائي الحاد بين العلماء في الحواضر والزعماء الدينيين في البوادي (مع امكانية استثناء علماء سوس) لا يصدق كثيرا على الفترات السابقة التي أشرنا إليها.

لقد تم في المصادر التقليدية ربط الزاوية الشرقاوية بعدد من الزوايا الأخرى الموجودة بالمغرب، إلا أنه ليس بالامكان بما هو متوفر لدينا من معلومات، رسم خطوط اتصال الزاوية الشرقاوية بغيرها من الزوايا بدقة. ومما يمكن إيراد في هذا الباب، أن كلا من سيدي محمد الصالح وابنه سيدي المعطي تعرفا على الطريقة الناصرية بواسطة قطبها سيدي أحمد بن ناصر (المتوفى سنة 1674)⁽²⁵⁾، وأن سيدي علي بن حمدوش (المتوفى سنة 1720)، مؤسس الطريقة الحمدوشية التي يوجد مقرها قرب مدينة مكناس، كان من مريدي سيد الحفيان أحد أبناء سيد المرسل الشرقاوي⁽²⁶⁾. ومازال أتباع هذه الطريقة يزورون ضريح سيد الحفيان بأي الجعد إلى اليوم.

(23) لمي بروفصال (1922) ص: 297 - 298.

(24) أنظر على سبيل المثال، الناصري، الاستقصا (الترجمة الفرنسية) ج 1 ص: 155.

(25) دراك (1951) ص: 203.

وكانت لأحمد بن ناصر الدرهمي علاقات بالزاوية الدلائية، كما كانت لسيدي أحمد المعطي (الشرقاوي)، الذي عاصر أوج الزاوية الدلائية، علاقات بها. إلا أن المصادر لا تعيدنا بأية إشارة عن فعوى تلك العلاقات. وأخبار دراك الزاوية الشرقاوية كفرع للزاوية الناصرية، حكم خاطيء حتى وإن كان من استجوبهم في تامكروت، في الثلاثينات من هذا القرن، قد أكدوا له ذلك. ومن المحتمل أن يكون دراك، قد نقل عن سوميتر (1913) ص: 287 الذي وقع في نفس الخطأ.

(26) سيدي الحفيان هو حفيد لسيدي أحمد الشرق. وتضع الأساطير المتعلقة بالطريقة الحمدوشية، سيدي علي بن حمدوش كعاصر ومرشد لسيدي أحمد الشرق، الشيء الذي يستحيل تاريخيا (كربانزانو 1973) ص: 30 - 37.

ب - وآخر من نتحدث عنهم المصادر المتقدمة من شيوخ الزاوية الشرقاوية، الولي سيدي العربي (المتوفى سنة 1819). وأصبحت هذه المصادر تكتسي أهمية خاصة، نظرا لامكانية تميمها بالنسبة لهذه الفترة بالرواية الشفوية المستقاة من النخبة الشرقاوية، ومن شهادات الرحالة والملاحظين الأجانب. ويذكر المؤرخ الناصري الذي عاش إلى نهاية القرن التاسع عشر، أن هذه الزاوية من أشهر زوايا المغرب، ولها الفضل الذي يفصح عنه لسان الكون ويعرب تداولها منذ الأزمان فحول أكابر ورثوا مقام الولاية والرياسة بها كابرا عن كابر⁽²⁷⁾. ويضيف أن الدولة العلوية، عاملتها "بالتوقير والاحترام"، وقد أورد الناصري هذا التعليق في مقدمة حديثه عن الحركة السلطانية التي خرب فيها السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757-1790) مدينة أبي الجعد سنة 1785/84 والذي يصفه الناصري في نفس الفقرة بالسلطان "الجليل الماجد الأصيل"، ولا يقدم الناصري أي تفسير للنزاع الذي قام بين سيدي العربي، مقدم الزاوية، والسلطان ولكنه يقول: "ولما كانت دولة السلطان الجليل الماجد الأصيل نغم على كبيرها لوقته المرباط البركة أبي عبد الله سيدي محمد بن العربي بن الشيخ الأكبر سيدي المعطي بن الصالح بعض ما ينقمه الأمير على المأمور والإنسان غير معصوم والمخلوق ناقص إلا من أكمله الله"⁽²⁸⁾.

وقد تمكنا من وضع تخريب أبي الجعد، في سياق أكثر دلالة استنادا للرواية الشفوية، المعززة في جانب منها بالوثائق المكتوبة. فقد كانت الزاوية الشرقاوية إلى نهاية القرن الثامن عشر تستعمل من قبل القبائل المجاورة، كمخزن جماعي للحبوب وكحرم له من القوة والمناخعة ما يضمن للمستجبرين بها الحماية والأمن، حيث يلتجئ إليها رجال القبائل والمسؤولون المخزنون للإستجارة بها ريثما يحصلون على "الأمان" من المخزن. كما كانت لسيدي العربي أملاك شاسعة من الأراضي، وثروة واسعة وصفها البعض بأنها تضاهي أملاك السلطان⁽²⁹⁾. ويبدو أن سيدي محمد بن عبد الله، اعتبر أن وضعية الزاوية هاته، تشكل تهديدا لسلطته. ويبدو أن التكتيك الذي اتبعه السلطان في تخريب المدينة، قد بهر المؤرخ الناصري - مع ما يمكنه للسلطان "الماجد الأصيل" من احترام - إلى حد أنه أمسك عن نقل الوقائع بتفصيل. فحسب رواية أفراد من النخبة الشرقاوية في ثلاثينات هذا القرن، فإن السلطان قد بعث في البداية برسالة إلى الشيخ سيدي العربي يطلب منه فيها الالتحاق بالحركة السلطانية، التي كانت تقترب آنذاك من أبي الجعد، وفي الوقت الذي كان فيه الشيخ

(27) الناصري، الاستقصا (1956) ج VIII ص 59.

(28) المرجع السابق ص: 59.

(29) أيكورشيل (1938).

بغادر المدينة، بدأت طلائع الحركة السلطانية تصل إلى ضواحيها. وعندئذ فطن سيدي العربي بالمكيدة التي تحاك ضده، فرجع مسرعا إلى المدينة. وعندما شرع عسكر السلطان في تخريب المدينة، والمخازن الموجودة بها، عندئذ فقط أخطر السلطان، الشيخ سيدي العربي بأن الحملة لا تستهدف الزاوية الشرفاوية بل المستجربين بها. واستمر عسكر السلطان في نهب وتخريب المدينة واعتقال رجال القبائل لمدة يومين. ولم ينج من هذا التخريب إلا ضريح سيدي أحمد الشرقي وضريح سيدي المعطي والبنات الواقعة بينهما. وبعد الفراغ من ذلك جهز السلطان الشيخ سيدي العربي بقافلة مكونة من ثلاثين بغلا واصطحبه معه إلى مراكش⁽³⁰⁾. وظل سيدي العربي بين مراكش وضواحيها في نوع من الإقامة الجبرية لمدة ثمان سنوات قضى منها على الأقل ستين في قرية بزو⁽³¹⁾.

ويبدو أن نفي سيدي العربي لم يؤثر في شيء على جاهه وثروته الشخصية. فأنشاء إقامته بمراكش وضواحيها، وهبته القبائل الطامحة في شفاعته ووساطته، حوالي تسعة وعشرين عزيزا بضواحي دمنات وبزو. ولا زالت هاته العزائب في ملكية أحفاد الولي، وتدر عليهم مداخيل هامة. كما أن السلطان اعترف باستمرارية نفوذ الولي، فاستخدمه لمرتين على الأقل كمبعوث شخصي له، لدى ابنه مولاي اليزيد (بصحة مقدم زاوية وزان مولاي علي) الذي كان نائرا بمساعدة قبائل اريف والاطلس المتوسط وصلحائهما.

وقد وجد الولي سيدي العربي نفسه في موقع حرج أثناء الصراع الذي قام بعد وفاة سيدي محمد بن عبد الله سنة 1790 على توي السلطنة. ففي الوقت الذي بويغ فيه مولاي هشام، أحد أبناء السلطان بمراكش، التي كان سيدي العربي مقيما بها، بويغ مولاي اليزيد في جهات أخرى. وقد اضطر سيدي العربي لبيعة مولاي هشام، الذي أذن له عندئذ بالعودة إلى أبي الجعد. وبعد سنتين من صراع مرير، بويغ سلطان آخر هو مولاي سليمان (1792-1822) وتم الاعتراف به في مجموع المغرب. وقد توجه سيدي العربي إلى فاس، لاسترضاء السلطان الجديد، لكنه عومل بازدراء، وأجبر على البقاء بفاس مدة عشرين شهرا، قبل السماح له بالعودة إلى أبي الجعد⁽³²⁾.

وتظهر استمرارية نفوذ الزاوية بوضوح، أثناء هذه الفترة، من خلال شهادة أخرى أوردها علي باي (دومينكو باديا إي لبلش (Domingo Badia y Leblich)، الذي أقام بالمغرب من يونيو 1803 إلى أكتوبر 1805، حيث يروي أنه شاهد ابن أخ سيدي العربي في مراكش، ويضيف قائلا بأن سيدي العربي ومقدم زاوية وزان هما من أعظم صلحاء امبراطورية المغرب، حسب ما تناهى إلى علمه، فهذان الوليان حسب روايته "يقرران في شؤون المغرب، نظرا لما يعتقدونه الناس فيهما من قدرة تجلب البركة الإلهية على مجموع البلاد". أما بالنسبة للوصف الذي يقدمه للمنطقة المحيطة بالزاوية، فإنه يقول بأنه لم يكن بها أي ممثل للمخزن، ولا تؤدي أية ضريبة. وعن دار مقدم الزاوية الشرفاوية، يقول أنها كانت تضم إلى جانب زوجات المقدم الشرعيات والمحظيات ثمان عشرة أمة سوداء. وعندما يقوم مقدم الزاوية سيدي العربي بزيارة المناطق الأخرى، "يصدر الأوامر ويعطي الارشادات" لعمال المخزن الموجودين بالمناطق التي يزورها، كما يتلقى من السكان الهدايا والصدقات، وتسمى إليه النسوة متلهفات لاستشارته والأخذ بنصحه، وتتبع الولي في تحركاته جماعة من الفقراء يتغنون بمدحه، ولا يسافر سيدي العربي إلا وهو محاط ببطانة من الأعوان مسلحة و"مستعدة للدفاع عنه بسلحها في سبيل الله". وحسب علي باي، فإن سيدي العربي "يحيد ركوب الخيل ويحسن الرماية". أما عن الجانب السياسي، فقد كان سيدي العربي يدعو الناس إلى "الخضوع لسلطة المخزن والحفاظ على الأمن فيما بينهم واتباع الأخلاق الفاضلة"⁽³³⁾.

أما عن علاقات السلطان مولاي سليمان بالشيخ سيدي العربي، فقد كانت طيبة حسب ما يظهر مما هو متوفر لدينا من مصادر. فعندما كان مولاي سليمان في سن الشباب، أمضى عدة سنوات مقيما بمدينة أبي الجعد، واحتفظ بمنزل كبير بها عندما أصبح سلطانا⁽³⁴⁾. وفي سنة 1805 بنى بالمدينة مسجدا مازال يحمل اسمه إلى اليوم، وهو المسجد الأعظم بالمدينة. وتدل هذه الأعمال، في مجملها، على الروابط الحميمة التي كانت للسلطان مع الزاوية الشرفاوية. ومع هذا كتب علي باي أن علاقات السلطان بالزاوية عرفت فترة من التدهور، عندما حول سيدي العربي المسجد الذي بناه السلطان إلى اصطبل للبهائم. وبمبادرة من السلطان لانهاء النزاع مع الزاوية، بعث بحوالي ألف مثقال إلى مقدم الزاوية،

(33) علي باي (1816) ص : 176 - 177.

(34) أما مدين بهذه المعلومة للسيد محمد الشرفاوي، الذي اعتمد فيها على مخطوط، الذي لم يتمكن من التحقق منه. وعلى أية حال فقد عاينت رسما عدليا يثبت ملكية مولاي سليمان لنار أبي الجعد.

(30) المرجع السابق ص 49 - 51

(31) أنظر على سبيل المثال، أيكسان (1972) ص : 44

(32) دراك (1951) ص : 86، 232، أيكور شعل (1938) ص : 51 - 52، الناصري، (الترجمة الفرنسية)

الذي قام بدوره فأرسل هدية للسلطان مكونة من الف رأس من الغنم. وخمن على باي بأن النزاع بين الطرفين كان لأسباب واهية⁽³⁵⁾.

لم تكن حركة الزوايا في شمال إفريقيا تعمل بمعزل عما يجري في أنحاء أخرى من العالم الإسلامي. فمن المعلوم أن السلطان مولاي سليمان تأثر في السنوات الأخيرة من حكمه، بالأفكار الوهابية التي وصلت إلى المغرب بواسطة المبعوثين الوهابيين القادمين من الجزيرة العربية. وقد استطاع هؤلاء أقناع السلطان بكتابة رسالة يشجب فيها حركة الزوايا كعقيدة مناهضة للشعائر الإسلامية الأصلية وبإصدار ظهائر تمنع إقامة "المواسم" وزيارة الأضرحة⁽³⁶⁾. ومن البديهي، أن هذه الخطوة التي أقدم عليها مولاي سليمان، كانت غير منسجمة مع السياق العام لمجتمع شمال إفريقيا. فقد اضطّر السلطان، على أثر تلك الخطوة، إلى مواجهة عدة انتفاضات قبلية، تزعمها صلحاء البربر. وفي هذا الظرف العصيب، بقي مقدم الزاوية الشرقاوية سيدي العربي وفيما للسلطان، وفيه أيضا نصيح السلطان بعدم المشاركة شخصيا في الحملة التأديبية التي كان ينوي القيام بها سنة 1818 في منطقة الأطلس المتوسط. غير أن السلطان تجاهل نصيحة الولي، وقاد الحملة التي انتهت بهزيمة جيشه هزيمة نكراء أسر فيها السلطان، بسبب خيانة أحد قواد الشاوية (الا أن السلطان خرج سليما من تلك المحنة بفضل ما يتمتع به من بركة). وبعد إطلاق سراح السلطان، استجار القائد، المشار إليه، بمدينة أبي الجعد يطلب "الحرم" بضريح سيدي أحمد الشرقي، إلا أنه اغتيل بعد مدة قصيرة من إقامته بها⁽³⁷⁾. وقد أثر انتهاك حرم الزاوية على العلاقات الطيبة القائمة بين المخزن والزاوية الشرقاوية.

كان المخزن يولي اهتماما كبيرا للقضايا الداخلية للزاوية الشرقاوية، وربما لقضايا غيرها من الزوايا الكبرى. فبعد وفاة سيدي العربي سنة 1819، على أثر الوباء الذي اجتاح المغرب في تلك السنة⁽³⁸⁾، أجل السلطان مسألة البت في خلافة الزاوية مدة سنة تقريبا. ولربما يرجع سبب هذا التأجيل، إلى ما كان يرغب فيه السلطان من إتاحة الفرصة أمامه، لتقويم كل الفرقاء المتنافسين على خلافة الزاوية واختيار المناسب منهم لتولي منصب الولاية على ضوء معرفة قوة كل فريق واعتبار خدمة مصالح المخزن. وقد سبق للابن الأكبر لسيدي العربي، عندما كان طالبا، أن قضى مدة ضمن حاشية السلطان (ربما كان السلطان يحتفظ

به كرهينة لضمان ولاء سيدي العربي)، وبعد ذلك اقترح السلطان على سيدي العربي أن ينقطع ابنه عن الدراسة معللا اقتراحه بأنه "من غير الممكن لشخص متزوج أن يترك زوجته لوحدها في سبيل متابعة الدراسة" (رسالة سليمان مؤرخة بـ 5 رجب من عام 1225/6 يوليو 1810) (E). وعلى الرغم من أحقية الابن الأكبر بالمنصب، فقد تجاهله السلطان عند إصدار ظهير التعيين الذي أعطى فيه الولاية لسيدي ابن داوود، الذي كان عمره آنذا، لا يتجاوز إحدى عشرة سنة. ومما ورد في الظهير، الذي وجهه للابن الأكبر، أن سيدي ابن داوود "ورث سر أسلافكم" (ظهير سليمان مؤرخ بـ 10 شوال 1235/12 يوليو 1820) (E) ومن احتمالات ما ينم عنه اختيار الابن الأصغر، رغبة السلطان في منح امتياز لفريق من الزاوية يصبح معه مدينا للسلطان بما يتمنع به من رخاء ورفاهية. ومهما كان السبب، فقد تلقى سيدي ابن داوود من السلاطين الذين تعاقبوا في القرن التاسع عشر، رسائل تأمره بتزويد المخزن بعدد من "الحراك"، يؤخذون من أتباع الزاوية من القبائل التي تدخل معها في علاقات زبونية⁽³⁹⁾، وكذا بالقيام بعدد من الأعمال لصالح المخزن.

تدل الحوادث المشار إليها أعلاه، أن تأرجح قوة الزاوية ونفوذها في علاقاتها مع السلطان وحاشيته، كانت عناصر أساسية فيما لعبته الزاوية من أدوار. والملاحظ أن جاء الزاوية ونفوذها لم تكن أكثر ثباتا من غيرها من العناصر الأخرى المكونة للمجتمع المغربي "التقليدي". وهناك شواهد كثيرة، تدل على أن مجال المصالح السياسية للزاوية الشرقاوية كان واسعا جدا. فالشرقاويون لم يكتفوا بتبع تعقيدات السياسة المخزنية فقط، بل تتبعوا أيضا سياسة العثمانيين والفرنسيين في الجزائر (انظر على سبيل المثال رسالة موجهة من السلطان مولاي عبد الرحمن إلى سيدي ابن داوود بتاريخ 24 رمضان 1260/7 أكتوبر 1844) (E). وحسب ما ورد في ورقات عثر عليها بأبي الجعد، فإن أعضاء الزاوية كانوا يستفسرون الواردين على المدينة عن أخبار الشخصيات المهمة في المناطق التي أتوا منها.

الزاوية الشرقاوية في نهاية القرن التاسع عشر :

ابتداء من ثمانينات القرن الماضي، أصبح بالإمكان رسم صورة أكثر وضوحا وشمولية للدور الاجتماعي الذي قامت به الزاوية الشرقاوية. فمنذ ذلك التاريخ توفرت لدينا مصادر إضافية تذكر من بينها على الخصوص ما كتبه الرحالة الفرنسي الراهب دو. فوكو، الذي

٣٥. يقصد بالحراك، رجال القبائل الذين يشاركون في الحركات السلطانية بطلب من السلطان وأمر به (ه.م).

٣٩. انظر على سبيل المثال رسالة من السلطان مولاي سليمان مؤرخة بـ 26 جمادى الأولى / 6 مارس 1821 من مجموعة E.

٣٥. علي باي (1816) ص : 178.

٣٦. أبو النصر (1963) ص : 94 - 95.

٣٧. البعثة العلمية (1915) ج I ص 164.

٣٨. الناصري (1956) ج VIII ص : 139 - 134.

جال في ربوع المغرب منتحلا شخصية يهودي جزائري. وقد أقام دوفوكو في أبي الجعد من 6 شتبر 1883 إلى 17 شتبر من نفس السنة. وعلى الرغم من أن هذا المصدر غير دقيق في كثير من الحالات، إلا أنه يحتل مكانة خاصة. فإثناء وجود دوفوكو بأبي الجعد، كانت وظيفة المدينة، كمخزن جماعي للحبوب بالنسبة للقبائل المجاورة، قد انتهت — وربما كانت نهايتها في القرن الثامن عشر. ومع هذا استمرت المدينة في وظيفتها كسوق رئيسي بالمنطقة، حيث شارك الشرقاويون (كغيرهم من غير الشرقاويين) في النشاط التجاري للسوق وكساحرين على الأمن فيه، إذ كان رجال القبائل يودعون سلاحهم عند مقدم الزاوية أو أحد أقربائه أثناء انعقاد السوق. ومن المهام التي قام بها الشرقاويون، وظيفة «الزطاطة» التي كانت تضمن حماية القوافل التجارية والأشخاص العابرين للمنطقة الواقعة تحت نفوذ الزاوية. فمن المناظر المألوفة آنذاك، مشاهدة قافلة يرافقها أحد أعضاء الزاوية ممتطيا بغلا مسرجا بسرج أحمر يتبعه عبد يحمل مظلة، إذا كان متوفرا على الجاه الذي يسمح له بذلك. أما واجبات «الزطاطة» واختيار الأفراد المرافقين للقوافل، فقد كانت تتحدد أساسا بقيمة البضائع التي تنقلها القافلة. فعلى سبيل المثال، يرافق قافلة مكونة من 200 أو 300 بعير أحد أقرباء مقدم الزاوية⁽⁴⁰⁾. وخلال فترة حكم السلطان مولاي الحسن 1894/1873 كانت واجبات الزطاطة هي نصف ريال للجمل الواحد حسب رواية عدل شرقاوي مسن. ويستفاد من الرسائل الخطية التي تبادلها أعضاء الزاوية مع كبار التجار في جهات أخرى من المغرب، أن المسلك الرئيسي المؤدي إلى أبي الجعد كان يمر عبر الدار البيضاء في رحلة تستغرق أربعة أيام تقريبا، في حالة الطقس الجيد. وكانت معظم البضائع الواردة على أبي الجعد من فاس والرباط، ومن خارج المغرب، تأتي عبر مسلك الدار البيضاء، بالإضافة إلى بضائع أخرى ترد من مراكش عبر مسلك مباشر يستغرق قطعه ثمانية أيام، إلا أنه كان مسلكا محفوفا بالمخاطر، لأن عددا من القبائل المستقرة بضواحي مراكش، لم تكن لها علاقات ثابتة بالزاوية الشرقاوية. وكان هنالك أيضا مسلك ثانوي يربط أبا الجعد ببني ملال وخنيفرة، أما المسلك الرابط بين أبي الجعد وفاس، عبر جبال الأطلس المتوسط، فلم يستعمل إلا بصورة استثنائية أثناء الثورة الحفيفية التي ناصرت فيها عدد من قبائل الأطلس المتوسط، وفريق من الزاوية الشرقاوية، مولاي حفيظ في ثورته سنة 1907 على أخيه مولاي عبد العزيز⁽⁴¹⁾.

الزطاطة : مصطلح مغربي، يطلق على الحماية التي تقدمها الروايات والقبائل للقوافل التجارية التي تعبر مناطق نفوذها، وأيضا على المقابل المادي، أو الاتاق، التي يقدمها أرباب القوافل لمن يضمن حماية تجارتهم.

(40) دوفوكو (1939) ص : 130.

(41) مارتان (1923) ص : 473.

أما أهم البضائع التي استوردتها مدينة أبي الجعد، فتكون في مجملها من السكر والشاي والأرز والتوابل والملابس والعلطور والحلي والأواني المنزلية والسياب الرفيعة⁽⁴²⁾. وفي مقابل ذلك تسوق المدينة الجلود والصوف والخيل والجمال والغنم والماعز والحبوب وغير ذلك من منتجات القبائل المجاورة. ويتكون معظم المنتجات الحيوانية المذكورة أعلاه من الهدايا والهبات التي كانت الزاوية الشرقاوية تتلقاها من أتباعها بالقبائل. وقد تمت معظم تجارة أبي الجعد مع المناطق الأخرى بواسطة نمط من الروابط التجارية التي تجمع بين شركاء تربطهم علاقات ثنائية تقوم على أساس منشعب من روابط القرابة والأصل المشترك. فعلى سبيل المثال كان بخنيفرة حي خاص يقطنه البجعديون الذين يعملون كممثلين لتجار أبي الجعد أو مكلفين بعملية نقل البضائع⁽⁴³⁾. وكان نفس الترتيب متوفرا في المراكز الأخرى التي ترتبط اقتصاديا بأبي الجعد كبني ملال والدار البيضاء⁽⁴⁴⁾. أما عن المشاركة الفعلية لأعضاء الزاوية في هذا النشاط التجاري فهي غير واضحة من خلال ما هو متوفر لدينا من مصادر. إلا أننا نعلم في وثائق الزاوية على عدد من المراسلات المتبادلة بين أعيان الزاوية وكبار التجار بالرباط والدار البيضاء، ومع السلطان وعدد من المسؤولين المخزنين، وتتضمن هذه المراسلات، إشارات إلى الهدايا المتبادلة بين أعضاء الزاوية والأطراف الأخرى. ولم يكن هذا النوع من العلاقات منحصر في النشاط التجاري، فقد حمل دوفوكو، عند حلوله بأبي الجعد، رسالة من أحد كبار تجار فاس، الطيب جسوس، أمنت له استقبالا جيدا بالمدينة⁽⁴⁵⁾. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك، والتي تدل على تنوع جوانب هذه العلاقات، حلول عدد من الصناع التقليديين المتجولين من مراكش بأبي الجعد، وقيامهم بأعمال نقش الخشب، والتي تميزت بها أضرحة الزاوية الشرقاوية ودور أعيانها.

وقد قدر دوفوكو عدد سكان أبي الجعد، بمن في ذلك أفراد الزاوية الشرقاوية وعبيدهم وأتباعهم الذين يندرج بينهم حوالي 200 يهودي، بـ 1700 نسمة. ولم يكن يهود أبي الجعد ودمنات ومدن أخرى يقيمون بالأحياء الخاصة بهم، التي تعرف عادة بالملاح⁽⁴⁶⁾. فعلى الرغم من أن دوفوكو استعمل مصطلح «الملاح» للإشارة للمجموعات السكنية التي يكثر بها اليهود، فقد كانت هنالك ثلاثة أحياء يهودية، واحد منها يضم يبعة. إلا أن الحي

(42) دوفوكو (1939) ص : 127.

(43) بروجي (1929) ص : 44 — 45.

(44) بالنسبة لوصف مفصل عن نظير هذا الترتيب في التجارة في الجنوب الشرقي، راجع دان (1971).

(45) دوفوكو (1939) ص : 128.

(46) فلامان (1952).

الذي توجد به بيعة يهودية هو وحده الذي يحمل اسم الملاح بأبي الجعد. وعلى العموم فقد كان اليهود في فترة ما قبل الحماية يسكنون في أبي الجعد بالقرب من منازل الأغنياء والتجار. ولم يشر دو فوكو إلى الأنشطة الاقتصادية التي كانت تمارسها الجالية اليهودية. إلا أنه، على ما يبدو، أن كلا من المسلمين واليهود تعاطوا تجارة الحبوب واشتهر اليهود كصناع لـ "الروابز" وكصاغة حلي متجولين، وباعة ثياب، إذ كان عدد كبير من التجار والحرفيين اليهود، يجولون البوادي ويطوفون بالأسواق القروية. أما الجزارون اليهود، فقد تعاملوا في الأساس مع الجالية اليهودية. وبصفة عامة فقد ارتبطت كل أسرة يهودية بأحد أعضاء الزاوية الشرقاوية، واعتمدت على هذه الرابطة لضمان حمايتها وأمنها أثناء الظروف العصية.

كان النفوذ السياسي للزاوية الشرقاوية، يتجاوز إلى حد كبير مجال القبائل التي اتخذت من أبي الجعد سوقا لها، فحسب ما كتبه دو فوكو، كانت كل القبائل التي توجد في مجال جغرافي شعاعه مسافة مرحلتين، تدخل في علاقات زبونية مع الزاوية الشرقاوية. وتضم هذه الدائرة قبائل بني زمور، السماعلة، بني خيران، ورديفة، بني مسكين، أيت الربع، بني عمير، بني موسى. وكانت الزاوية تتلقى من معظم قبائل الشاوية والأطلس المتوسط، بما فيها قبائل أيت سري وايشكرن، هدايا و"زيارات". وقد وصف دو فوكو الهدايا التي تقدمها القبيلة بكيفية جماعية بالضرية أو الأناوة⁽⁴⁷⁾.

وقد قدر دو فوكو ما توصلت به الزاوية من القمح وحده بـ 400 حمل بعير وصلت قبل حلوله بالمدينة و 200 حمل وصلت خلال الاثنى عشر يوما التي مكثها بها. ويجب أن تعدل هذه الأرقام التي أوردها دو فوكو تبعا لفصول السنة. وعلى العموم يعتبر شهر شتنبر هو الشهر الوحيد الذي تقوم فيه القبائل بزيارة الزاوية بصفة جماعية، تدفع فيه الهدايا "والزيارات" الجماعية لمقدم الزاوية. إلا أن ذلك لا يمنع من تقديم هدايا أخرى جماعية لبعض صلحاء الزاوية، الذين تربطهم علاقات خاصة ببعض الفرق القبلية. ويوزع بعض ما يتجمع للزاوية من هدايا على الأسر الشرقاوية، التي يسهر أعيانها على تلبية الحاجيات الضرورية للمعوزين من أقاربهم. ويعرف جزء مما تتلقاه الزاوية من هدايا وصدقات طريقه ثانية للقبائل التي جاء منها، على شكل بذور تمنحها الزاوية لتلك القبائل في فصل الخريف، الذي تتم فيه عملية الحرث. وقد سجل دو فوكو حالة قامت فيها الزاوية بتزويد قبيلة بني زمور بما تحتاجه لبناء تحصينات⁽⁴⁸⁾. أما الهدايا والقرابين التي ترد على الزاوية في أوقات

الروابز: ح روابوز، وهي الكلمة المستعملة في الدائرة المغربية للدلالة على الملاح: آلة يفتح بها (مدم).

(47) دو فوكو (1939) ص: 117 - 118، 122.

(48) المرجع السابق ص: 121.



الجعد
1883

الرسم التوضيحي رقم 3 : أبو الجعد

أخرى من السنة، فيقدمها الزوار الفرادي من القبائل ومن كبار التجار وحتى من السلفار نفسه أو بعض من حاشيته. وهذه الهدايا الفردية تمنح لأي صالح من صلحاء الزاوية يعتبر فيه أنه يمتلك القدرة على منح البركة لمن يطلبها منه. ولم يميز دو فوكو ولا غيره ممن كتبوا عن أنشطة الزاوية في القرن التاسع عشر بين الهدايا والقرايين الجماعية التي لا تقدمها إلا القبائل، والهدايا الفردية التي يقدمها أفراد من القبائل أو غيرهم طيلة السنة، وفي مناسبات مختلفة.

وكتب دو فوكو عن أعضاء الزاوية قائلا بأنهم يعتمدون في عيشهم على ما يتلقونه من هدايا وصدقات. ونعتقد أن ادعاء دو فوكو بعيد عن الحقيقة ومشتط. ذلك لأن الشرقاوين كانت لهم موارد أخرى، توفرها لهم الأنشطة التجارية التي يتعاطونها، وكذا الأراضي الزراعية التي يمتلكها بعض أعضاء الزاوية، بالإضافة لمداخيل الأحباس والعزائب، وأيضا من موارد أخرى يؤمنها لهم استغلال حظوتهم لدى المخزن.

وتكتسي مسألة العزائب أهمية خاصة بما تكشف عنه من طبيعة العلاقات بين مراكز الجاه والنفوذ في المجتمع المغربي. إلا أنه من العسير تحديد المعنى المراد بالعزيب تحديدا دقيقا، استنادا على مصادر القرن التاسع عشر. فالمعنى العام المراد بالعزيب هو أرض زراعية تستغل في غياب مالكيها بواسطة من ينوبهم في ذلك⁽⁴⁹⁾. وأما المقصود بمصطلح العزيب، سواء عند الزاوية الشرقاوية أو غيرها من الروايات الأخرى، فأكثر تعقيدا من ذلك بكثير. إذ تدل الكلمة، استنادا على السياق الذي استعملت فيه، أما على الأراضي الزراعية التي تتمتع بامتيازات خاصة يعترف بها السلطان، أو أية أرض فلاحية يتمتع الفلاحون العاملون بها، أو أفراد القبائل المملقون بها بامتيازات مماثلة. هذا عن الأراضي الزراعية التي امتلكتها الزاوية في المناطق الخاضعة للنفوذ الفعلي للمخزن، أما الأراضي الواقعة خارج تلك المناطق، كالتي كانت في حوزة سيدي العربي، فلم تمتع أبدا بمصطلح العزيب. هذا مع الإشارة إلى أن ملكية الشرقاوين لتلك الأراضي كانت خاضعة لقواعد الشريعة المعمول بها في المعاملات، وتكون في مأمن من غارات القبائل الواقعة في أراضيها. وأغلب الأراضي الزراعية التي كانت للشرقاوين في ضواحي أبي الجعد، هي ملكيات فردية تخضع لنفس القواعد المشار إليها. وهذه الأراضي شكلت في الماضي مناطق الاستقرار الوحيدة في ضواحي المدينة. ومن البديهي أن الشرقاوين لم تكن لهم من وسيلة لحماية أراضيهم وسط الفوضى العامة بالمنطقة سوى ما كان لهم من بركة وما يمكن أن تجلبه من انتقام الهي على المعتدين على أراضيهم.



وفي الخريطة المرفقة رقم 4، يبين بكيفية تقريبية توزيع الأراضي الزراعية والعزائب الشرقية كما كان وضعها في نهاية حكم السلطان مولاي الحسن إلى بداية عهد الحماية. ولم ثبت بها ما كانت تمتلكه الزاوية في الحواضر كمكناس والدار البيضاء وفاس وسلا (من دور وحمامات وزوايا فرعية، وكذا الأراضي الزراعية المنتشرة في منطقة الأطلس الكبير⁽⁵⁰⁾). وقد أمكن تحديد وضعية المقيمين في العزائب بكيفية أكثر دقة من وضعية العزائب ذاتها. فالملحوظ أن بعض العزائب استقلت بواسطة زبناء الزاوية، بينما أشرف أعضاء من الزاوية على استغلال عزائب أخرى، وهؤلاء عادة ما كانوا يستقرون في المناطق الريفية بطلب من سكان المناطق التي تستضيفهم. وتدل الوثائق المتعلقة بالعزائب، والتي تتكون أساسا من الظواهر السلطانية والمراسلات مع المسؤولين المحليين⁽⁵¹⁾، أن العزائب والمقيمين بها لم يخضعوا مباشرة لسلطة المخزن، إذ لم يكن هؤلاء المقيمون بالعزائب مطالبين بأداء أعمال السخرة أو تزويد المخزن بالحرار وغيرها من الكلف التي خضع لها الرعايا الآخرون (ظهر من السلطان مولاي عبد الرحمن 1 ربيع الأول 1281/3 شتنبر 1864) E. أما الضرائب المفروضة على المقيمين في العزائب، من زكوات وأعشار، فكانت تؤدي لمقدم الزاوية الذي له مطلق الصلاحية في استعمالها لصالحه. وكما هو واضح من الخريطة المرفقة رقم 4، فإن معظم العزائب الشرقية تركزت بكيفية خاصة في سهول الشاوية بغرب المغرب وسط قبائل تخضع بصورة مباشرة لنفوذ المخزن. وهذا الموقع في حد ذاته ذو دلالة كبرى. ويرى الجغرافي الفرنسي إدوارد ميشو بيلير، الذي اشتهر بكتاباته الكثيرة في الفترة الأولى من عهد الحماية وباهتمامه بالقضايا السياسية، في مسألة العزائب وما منح من امتيازات في شأنها للزوايا التابعة للمخزن، أنها كانت وسيلة استعمالها المخزن لمد نفوذه في المناطق الهامشية التي لم تكن خاضعة له. وقد يكون هذا صحيحا في بعض الحالات، إلا أنه لا يصدق البتة على عزائب الزاوية الشرقية⁽⁵²⁾.

إلا أن هذه الامتيازات لم تكن دائمة وثابتة، وذلك أمر له دلالاته، إذ تكون باستمرار موضع تساؤل من طرف الزاوية الشرقية الرئيسية والزوايا الفرعية والقبائل والمسؤولين

(50) بالنسبة للدراسة أوسع هذه الممتلكات الخاصة بالزوايا الفرعية، انظر الدراسة التي قمنا بها (ابكلمان 1972، 1973) والتي اعتمدنا فيها على ما هو متوفر من وثائق في تلك الزوايا الفرعية، كما يجب أن تضاف إلى هذه اللاحة المقدمة هنا، ممتلكات سيدي المكي الشرفاوي، الذي عاش في مدينة أزموور وكان وليا من أولياتها، وما يزال فريق من يدعون الانحدار من سلالة هذا الولي، يعيشون في منطقة تبعد حوالي 20 كلم عن مدينة أزموور، بينما كانت جماعة من أحفاده تعيش بالمدينة ذاتها، وتلقى الهدايا إلى غاية العشرينات من هذا القرن (لوكور 1969 ص: 120).

(51) وثائق من مجموعتي E و S.

(52) ميشو بيلير (1913) ص 229، ابكلمان (1972) و 1973 ص 42 - 46.

المحليين للمخزن، والمخزن نفسه، إذ لا يتضح دائما، ما إذا كانت الظواهر السلطانية المتعلقة بامتيازات العزائب ظواهر يمنحها السلطان بمحض إرادته، أم أنها مجرد اعتراف منه بوضعية موجودة سلفا⁽⁵³⁾. وبصفة عامة، فإن عملية تجديد الظواهر، تبرر كل الاحتمالات الممكنة في إطار هذه الوضعية. إذ ينتظر مثلا، من كل سلطان جديد يعتلي العرش، تجديد الظواهر التي أصدرها أسلافه لصالح الزاوية، إما على شكل ظهير واحد عام أو بواسطة ظواهر متفرقة خاصة بكل حالة من الحالات. ولا تجدد الكثير من الظواهر إلا بصورة متقطعة، مما يفصح عن طبيعة النزاع الدائم والدائر حول الامتيازات التي تتمتع بها العزائب (انظر على سبيل المثال ظهير حسني مؤرخ بـ 9 ذي القعدة 1292 الموافق 29 نونبر 1875، وظهير عزيزي موجه لسيد الحاج العربي مؤرخ بـ 21 ذي القعدة 1313 الموافق 4 ماي 1896، وظهير عزيزي موجه لسيد الحاج الحسن مؤرخ بـ 8 شوال 1318 الموافق 29 يناير 1901) (E). وغالبا ما اشتكى مقدمو الزاوية للسلطان بما يلحقهم من أضرار من القواد والقبائل المجاورة لعزائبهم والتي لا تحترم الامتيازات الشرقية أو لا تعترف بها أساسا. كما أن المخزن يتساءل بدوره في بعض الأحيان عن حقيقة الامتيازات التي يدعيها الشرقاويون في بعض الأراضي (انظر ظهريين أولهما حسني مؤرخ بفتح ذي الحجة 1301 الموافق 22 شتنبر 1884 وثانيهما عزيزي موجه لادريس بن عمر بن محمد بن داوود مؤرخ بشعبان 1311 الموافق لـ يبراير 1894) (E). وكثيرا ما اشتكى القواد أيضا للسلطان من العزائب الشرقية التي لم تكن لهم عليها أية سلطة مباشرة، واعتبرها بعضهم قواعد للاغارة على القبائل المجاورة لها (رسالة من السلطان مولاي عبد الرحمن إلى سيدي محمد بن داوود مؤرخة بـ 20 ذي الحجة 1269 الموافق 24 شتنبر 1853) (E).

كانت بعض العزائب ملحقة بفروع الزاوية الشرقية، التي أسسها أعضاء من الزاوية هاجروا من أبي الجعد بطلب من أتباعهم من القبائل. وبعض هذه الفروع، كان أما مراكز

(53) لم يكن المخزن ذاته واضحا في مسألة العزائب وامتيازاتها. ففي سنة 1901، عندما أمر السلطان مولاي عبد العزيز باقتسام أملاك الزاوية مناصفة بين فرعي الزاوية (ظهر 7 رجب 1319/20 أكتوبر 1901 م E)، أرسل أحد شرفاء الزاوية الوزانية ليشرف على عملية التقسيم. وقد اكتشف الشريف الوزاني، أن عزائب الزاوية الشرقية لا تقع في ملكيتها نفس الحق المتبع في عزائب الزاوية الوزانية، حيث إن عزائب الشرقاويين ممتلكات فردية تتبع قواعد المعاملات المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، بينما عزائب الزاوية الوزانية كانت ملكا مشاعا بين أفراد الزاوية. ولهذا ورد في التقرير الذي رفعه الشريف الوزاني إلى السلطان، أن الشرقاويين يتنازعون من أجل اقتسام ممتلكات لا يمكن اقتسامها (ابكلمان 1972 - 1973 ص: 45 ابكورشفيل 1938 ص: 72). وقد أعبرني جاك بيرك، مشكورا، بأن هناك عزائب يمتلكها أفراد من الزاوية الوزانية. وهذا يدل على وجود عوامل أخرى أثرت فيما اتخذته الشريف الوزاني من قرار.

استقرار دائمة أو مجرد دوار من الدواوير يعيش أفرادها تحت الخيام ويمارسون النجعة على نمط فرع القبيلة الذي أنشئ به الفرع. وتوجد معظم الفروع في سهل تادلة والشاوية والقليل منها في جبال الأطلس المتوسط والكبير، وقد وجد البعض منها حتى في المناطق الصحراوية، إذ سبق لدو فوكو أن زار فرعا للزاوية الشرقاوية بطاطا⁽⁵⁴⁾. وكانت الأراضي المحيطة بفروع الزاوية تستغل من طرف السكان لصالح الشرقاويين الموجودين بها. وكان هؤلاء يعتنون بدورهم بمساهمات سنوية للزاوية الأم في أبي الجعد. وفي مقابل ما تتلقاه الزاوية الرئيسية من الفروع، يعمل المقدم على ضمان استمرارية امتيازات عزائب الفروع والاعتراف بها من لدن المخزن. وعندما يعتبر أحد الفروع أن دفع المساهمة السنوية للزاوية الأم لم يعد ضروريا، يكتفي آنذاك بارسال هدايا رمزية وبكيفية متقطعة، ويعتبر هذا الأمر بمثابة دليل على أن الفرع قد أصبح يتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي.

ويعكس الوضع المتقلب لامتيازات العزائب الشرقاوية، بكيفية مباشرة، الطبيعة المتقلبة والمعقدة لعلاقات الزاوية الشرقاوية بالمخزن والفرق القبلية. كما يعكس أيضا النزاعات الداخلية بين شرقاوة أنفسهم. وما جاء به دو فوكو من أن سهل تادلة شكل في الثمانينات من القرن الماضي "تيوقراطية" تخضع فقط لسلطة مقدم الزاوية، هو حكم خاطيء ومضلل⁽⁵⁵⁾. فهذا الادعاء مبني فقط على ما سمعه دو فوكو من الشرقاويين أنفسهم، الذين اهتموا اهتماما كبيرا بزيارته لأنهم آمنوا آنذاك بأن التدخل الفرنسي المباشر في المغرب قد أصبح أمرا لا مفر منه، ولذلك حرصوا على التأكيد على هيمنتهم بالمنطقة⁽⁵⁶⁾. وقد كانوا أيضا على علم بهويته الفرنسية. ومن الأمور التي لا يمكن تجاهلها، عدم توفر أي دليل على أن المخزن كان يأخذ الضرائب من قبائل سهل تادلة بكيفية منتظمة، لكن ذلك لا يمنع من أن أبي الجعد كانت تتوفر على قاض معين من طرف السلطان⁽⁵⁷⁾. كما كان هنالك على الأقل قائد شكلي

(54) دوفوكو (1939) ص: 136، ايكلمان 1972 - 1973

(55) المرجع السابق ص 121

(56) في وثيقة نشرت بعد وفاة دوفوكو، ورد فيها أن أحد الشرقاويين قال له: "نحن لا نخاف من السلطان وهو لا يخاف منا، فنحن لا يمكن أن نؤذبه وهو لا يمكن أن يؤذينا". دوفوكو 1939 ص: 135.

(57) المرجع السابق ص: 135 - 136

لقد كان أحمد بن صالح (من سلالة سيدي عبد القادر الشرقاوي) قاضيا على أبي الجعد من سنة 1894 إلى السنوات الأولى من عهد الحماية. ومباشرة بعد وفاة السلطان مولاي الحسن (1894) أرسل أحد أعضاء الزاوية الشرقاوية المرموقين بمذكرة إلى محمد بن صالح حول مسألة ميراث يدخل فيها السيد محمد بن صالح كطرف في النزاع. ومما جاء في المذكرة، أن المرسل إليها عازم على متابعة القضية بمجرد ما تستقر سلطة السلطان الجديد (رسالة من محمد بن صالح إلى سيدي عمر بن داوود مؤرخة ب 10 رمضان 1311 الموافق 17 مارس 1894) (E).

معين على القبائل المجاورة خلال فترة حكم السلطان مولاي الحسن، كما وجدت نظارة أحباس مارست نشاطها بالمنطقة منذ القرن الثامن عشر على الأقل (انظر الظهير الرحماني المؤرخ ب 20 شوال 1242 الموافق 17 ماي 1827) (E). وقد يكون للدور الحاسم في تعيين مقدمي الزاوية من قبل المخزن دلالة أكبر في هذا السياق، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وفي مقابل ذلك، مارست الزاوية تأثيرا قويا على سياسة المخزن تجاه قبائل غرب المغرب، حيث يستفاد من وثائق الزاوية الشرقاوية أن السلطان كان يطلب، مثلا، من مقدمي الزاوية الشرقاوية منذ الأربعينات من القرن الماضي، اقتراح أسماء القواد المراد تعيينهم على القبائل المجاورة كالسماعلة وورديفة⁽⁵⁸⁾. وقد تكون هاته التعيينات مجرد تعيينات شكلية، لكن قد يمارس هؤلاء القواد سلطة فعلية بصورة متقطعة، لكن هذه الممارسة كانت تثبت مع ذلك أهمية دور الزاوية. فقد ورد في رسالة بعث بها السلطان مولاي عبد الرحمن سنة 1845 أمرا يطلب فيه من مقدم الزاوية رفع تقرير مفصل عن مدى تقبل السكان للقواد المعينين عليهم، وكان من نتائج هاته الاستشارة، عدم اقرار أي قائد اتضح من خلال تقرير الزاوية أنه لا يحظى بقبول الجماعة المعين عليها. ومن الواضح أن هؤلاء القواد كانوا مدينين للزاوية الشرقاوية بتعييناتهم في مناصبهم. وقد شيد بعضهم منازل بأبي الجعد قصد الحفاظ على روابط دائمة مع الزاوية. وقد أصبح للزاوية في عهد مولاي الحسن كلمة مسموعة، حتى في تعيين قواد الشاوية. وفي نهاية المطاف، فإن الشرقاويين كانوا يتلقون مقابلا ماديا من الأشخاص الذين يقترحون أسماءهم لمناصب القيادة.

وفي مقابل هذا النفوذ الذي كان للزاوية في تعيين القواد، كان مقدم الزاوية مسؤولا بكيفية شخصية، أمام المخزن، عن تصرفات القواد الذين يقترحهم على المخزن. ومن بين الالتزامات الأخرى للزاوية، تعهد مقدم الزاوية بالحصول على البيعة من جماعات القبائل الخاضعة لنفوذه عند مبايعة سلطان جديد (رسالة مؤرخة ب 29 رجب 1292 الموافق لـ 31 غشت 1875) (E)، وتزويد المخزن بما يحتاجه السلطان من الحراك، من القبائل الخاضعة لنفوذ الزاوية، وترتيب فض النزاعات المحلية المعادية للمخزن في بعض القضايا الدقيقة. وكثيرا ما طلب المخزن أو بعض القبائل المتورطة في مشاكل مع المخزن ترتيب شروط الأمان لانتهاء الخلاف. ولم يقتصر ترتيب الأمان على قبائل تادلة، ولكنه شمل أيضا قبائل السراغنة، كما ساهمت الزاوية، في حالة واحدة على الأقل، في ترتيب شروط الأمان لقبائل بعيدة عن المنطقة، كما حدث بالنسبة لقبيلة بني مطير، قرب مكناس، والتي توجهت جماعتها للزاوية

(58) رسالة من السلطان مولاي عبد الرحمن إلى سيدي بن داوود مؤرخة ب 7 شعبان 1261 الموافق 11 غشت 1845

لطلب تدخلها المباشر للحصول على الأمان من المخزن (رسالة من مولاي الحسن إلى سيدي ابن داوود بتاريخ 17 ربيع الأول 1300 الموافق لـ 26 يناير 1883) (E).

وتتخذ طريقة فض النزاعات القبلية نمطا يعرف بالعار الكبير⁽⁵⁹⁾ فعند اجراء المفاوضات الأولية، يطلب الم رابط الشرقاوي، الذي يتوسط في فض النزاع، والذي يحمل معه عادة "غطاء" أحد أضرحة أجداده، يطلب من الفرقاء انهاء النزاع باسم جده. ويترسخ في الاعتقاد الشعبي أن أولئك الذين لا ينزلون عند زغبته، ويستمررون في النزاع، يتعرضون لمكروه يصيبهم أن عاجلا أو آجلا. وسأعود لمناقشة مسألة العار في فصل لاحق لأنها أصبحت معروفة لدينا بالأساس، انطلاقا من مصادر متأخرة.

ومن الأمثلة على بعض الأمور الدنيوية العملية التي كان السلطان يطلب من الزاوية الشرقاوية القيام بها، نصادق مثلا أمرا من السلطان بحصر تركة قائد متوفى أو تكليفا بشراء عدد من النعاج الولود لتطعيم قطيع السلطان (رسالة من السلطان مولاي الحسن إلى سيدي بن داوود 3 جمادى II 1303 / 7 مارس 1886) (E). كما كان مقدم الزاوية أو أحد أعوانه يقوم بضبط قيمة فدية تسريح السجناء الموجودين عند المخزن، أو استرجاع عبيد فارين من أصحابهم⁽⁶⁰⁾، أو العمل على استصدار ظهائر مخزنية تثبت انتساب بعض الفرق القبلية للنسب النبوي، إذ أن نسبا من هذا القبيل، يضمن لأصحابه التمتع بعدد من الامتيازات، كالأعفاء من أداء الخدمات العسكرية، والتي كان المخزن يطالب بها في بعض المناسبات.

ومما لاشك فيه، أن حظوة الزاوية الشرقاوية قد ارتفعت في نظر المخزن خلال القرن التاسع عشر، مما أدى إلى سعي القواد المحليين، وبعض أفراد الحاشية السلطانية، لمصاهرة أسر شرقاوية، وتبادل الهدايا معها في الأعياد الكبرى، كالجواري، والبهائم، وغيرها من الأشياء النفيسة. كما أن المخزن عمل على اصلاح وترميم الأضرحة الشرقاوية. وعادة ما كان أفراد من الزاوية الشرقاوية، من أقرباء مقدمها، يعيشون ضمن حاشية السلطان ويرافقونه في تحركاته ويستطلعون أخباره (وربما كانوا يجيرون على البقاء ضمن الحاشية، كما أشرنا إلى ذلك سابقا). ومن هؤلاء الابن الأكبر لسيدي العربي، وقد سبقت الإشارة إليه، وسيدي العربي كثيرا ما حل بحضرة السلطان وداوم على ذلك إلى حين تعيينه على رأس الزاوية. وقد سار

على نفس المنوال، ادريس عمر حفيد سيدي ابن داوود، وهو نفس الشخص الذي رافق دو فوكو عند مروره بالمنطقة سنة 1883، وعمل أيضا كمترجم ومخبر لصالح الفرنسيين، وكتمثل لمصالح الزاوية بالدار البيضاء. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان مقدم الزاوية، يرافق الحركة السلطانية أثناء عبورها للمناطق التي تقع في منطقة نفوذ الزاوية الشرقاوية.

توفرت لدينا، بالنسبة للاحداث التي عرفتها الزاوية في نهاية القرن التاسع عشر، وثائق حول الانقسامات التي حدثت داخل الزاوية نتيجة الصراع على منصب رئاسة الزاوية. فمن خصوصيات الزاوية، تكليف مقدمها لأحد أفراد أسرته المقربين مهام السهر على المصالح الدنيوية للزاوية — التي غالبا ما تدر أرباحا مادية وفيرة — والقيام بالمهام السياسية، وذلك حتى يحتفظ المقدم لنفسه بسمعة نقية، بترفعه عن مثل هذه الأمور. وقد قام بهذه المهام في أواخر ولاية سيدي ابن داوود، ولده سيدي عمر، الذي استمر في ذلك مدة طويلة بعد وفاة والده. وقد برهن على مهارة سياسية فائقة، فدو فوكو، بالإضافة إلى عدد من مسني شرقاوة، يصفونه بأنه العقل المدبر للزاوية. فهو الذي اضطلع بالتفاوض مع مسؤولي المخزن قصد اطلاق سراح السجناء. وأثناء زيارة دو فوكو للمنطقة، انتدب ابنه ادريس، وكان سنة آنذاك 25 سنة، للبقاء على اتصال بالرحالة الفرنسي ليستشف القصد من زيارته والأهداف الحقيقية الكامنة وراءها. وقد قام ادريس، كغيره من أعيان الزاوية الشرقاوية، بأداء فريضة الحج. وأثناء رجوعه، توقف بتونس وبمعظم المدن الجزائرية الرئيسية⁽⁶¹⁾. وقد كان ادريس، حسب دو فوكو، على اطلاع بأنشطة الفرنسيين بالجزائر وعلى وعي بالعواقب التي قد تلحق بالزاوية من جراء تدخل فرنسي مباشر في المغرب⁽⁶²⁾. وقد أشار دو فوكو إلى أن كلا من ادريس وأبيه عمر قد أخفيا الهوية الحقيقية لدو فوكو عن سيدي بن داوود مقدم الزاوية بدعوى تقدمه في السن، ولأنه لا "يفهم" كيفية التعامل مع الفرنسيين. وهذا النوع من كتمان الأمور قد أدى إلى وقوع معظم القرارات السياسية في يد سيدي عمر. ومما لاشك فيه، أن دو فوكو لم يكن على بينة بالمناورات التي قام بها سيدي عمر داخل الزاوية قبل زيارته. ففي ربيع سنة 1881، رتب سيدي عمر لقاء في أبي الجعد بين السلطان مولاي الحسن والزعيم البربري محي أوحمو الزياتي، الذي عين بعد

(61) دوفوكو (1939) ص : 6125 130.
(62) في نهاية اقامة دو فوكو في أبي الجعد، حمل ادريس دوفوكو رسالة لتبليغها إلى الممثل الفرنسي بطحة، يعرض فيها خدماته على الفرنسيين، ويطلب تعيينه قائدا عندما تسبب الأمور للفرنسيين في المغرب (دوفوكو 1939 ص : 135). وفي سنة 1907، طلب ادريس تدخل القنصل الفرنسي بالدار البيضاء، من أجل تعيينه في منصب القيادة. (كورى 1939 ص : 62 — 72).

(59) في موضوع العار راجع وسترمارك (1926) ص : 518 — 569.
(60) في حالة تعرض العبد لسوء المعاملة من ما لكهم، فانهم عادة ما يفرون ويلجأون إلى أضرحة الأولياء والزوايا، إلى أن يتعهد ساداتهم بتوفير ظروف أفضل لهم.

هذا اللقاء قائداً⁽⁶³⁾. وقد كان ذلك جزءاً من استراتيجية السلطان في مد سلطته الفعلية إلى المناطق البربرية في الأطلس المتوسط. وقد تلقى محاً أو حمو أسلحة وذخيرة من السلطان، قام الشرقاويون بمرافقتها وضمان أمنها أثناء عبورها لمناطق نفوذهم، وقد أصبح سيدي عمر يحتل موقعا هاما في تسيير القضايا السياسية للزاوية الشرقاوية، وبلغ ذلك إلى حد أن سيدي بن داوود، تلقى رسالة من مجهول يقول فيها بأن الزاوية "قد أصبحت زاويته ولم تعد براونيك"⁽⁶⁴⁾.

لم تكن علاقات صلحاء الزاوية الشرقاوية ثابتة مع غيرها من المجموعات الأخرى، خلال القرن التاسع عشر. ومن المحتمل أنها لم تكن أيضا ثابتة حتى في الفترات السابقة. فمكانة مقدم الزاوية وبعض الامتيازات التي يتمتع بها، تستمد مشروعيتها من قرار يصدره السلطان، ولكن الكيفية التي يصبح بها المرباط ولها بالفعل، وينظر الناس إليه كذلك، تتعلق في جزء منها فقط بما يصدر عن السلطان من قرارات، أما المعطيات الباقية فتتعلق بالمؤهلات الشخصية للولي، التي تجعل في الهيمنة على منافسيه داخل الزاوية والتحكم من المحافظة على عدد كبير من الأتباع في القبائل. إذ يتحكم في الولاء لمقدم الزاوية تداخل مجموعة من العوامل، كالتنافس بين شرقاوة أنفسهم، والمناورات السياسية للقبائل، والسلطان وحاشيته، بالإضافة إلى الأحداث المستجدة. فكل هذه العناصر مجتمعة تجعل الولاء للمقدم، مسألة يعاد ترتيبها باستمرار. إلا أن الأخبار المتعلقة بهذا التنافس، تكون متعددة سواء في المصادر التقليدية، أو في أغلب ما كتبه الاثنوغرافيون. هذا مع العلم أن معرفة من هذا الصنف تلعب دورا أساسيا في فهم الدور الاجتماعي للصلحاء.

لقد كان التنافس على الوجاهة والصيت في أبي الجعد، خلال القرن التاسع عشر، والفترات السابقة يبني على مدى ما يكتسبه الفرد من اشتهار بالبركة، حتى وإن ظهرت علامات هذه البركة في القيام بمفاوضات سياسية باسم الزاوية (كما هو الشأن بالنسبة لسيدي عمر). أما الشرقاويون الآخرون، الذين لم يسعفهم الحظ في الحصول على هذا الجاه على أساس ما لهم من بركة، فهم أمام اختيارين: فإما التحول إلى تابعين لأحد أقربائهم ممن

(63) أرنو (1952) ص 61.

هذا الخبر عن دور عمر اعتمدنا فيه أساسا على الرواية الشفوية، على الرغم من عثورنا على المراسلات التي تبادلها محاً أو حمو الرباني مع السلطان، ومن وثائق عمر، حيث كانت المراسلات المشار إليها تمر عبر الزاوية. (رسالة مؤرخة ب 13 محرم 1300/الموافق لـ 24 نونبر 1882) (S).

(64) يكسر فحوى الشكوى الذي تقدم بها مجهول ضد عمر، أن هذا الأخير احتفظ لنفسه بمداخل ناتجة عن سياحه لبعض الأفراد بالدفن بزاوية فرعية بمكاس.

نجح في اكتساب قدر من الجاه، أو النزوح عن أبي الجعد لتأسيس زوايا فرعية، بحثا عن امكانيات أخرى قد يهيئها لهم المقام بحاضرة من الحواضر.

وقد توفرت الناء، لحسن الحظ، وثائق لا بأس بها تتعلق بالتطورات والانقسامات التي عرفت الزاوية منذ سنة 1890 إلى بداية عهد الحماية سنة 1912. وتكتسي هاته الفترة أهمية خاصة، باعتبارها آخر مرحلة استطاع فيها صلحاء شرقاوة القيام بأدوار اجتماعية وسياسية مهمة، بناء على ما اشتهروا به من بركة ومكانة "خاصة" عند الله. وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك، فإنه لا توجد أية دراسة أخرى عن الانقسامات الداخلية التي عرفت الزوايا بشمال إفريقيا قبل فترة الهيمنة الاستعمارية. ولهذا السبب سنقوم بدراسة تفصيلية لحصيلة انقسام الزاوية في ملحق هذا البحث، مركزين على مسألة الخلافة في الزاوية. وعلى كل حال، لا يمكن فهم ما هو وارد في الملحق بصورة جيدة، إلا بعد الرجوع إلى الفصول المتعلقة بأبي الجعد في الحاضر، لأن عددا من القضايا الهامة لا تتضح إلا على ضوء الأحداث المتأخرة، التي أمكن رصدها في سياقها الاجتماعي الكامل، وذلك كقضية الفهم الضمني المتجسد في انقسام الزاوية إلى فرق والمشروعية التي تضيفها العامة على ما يدعيه الصلحاء من فضائل.

هناك مظهران رئيسيان للنزاع الذي قام حول خلافة الزاوية منذ سنة 1890، أولهما، تفصيل هذا النزاع مع الأحداث الأخرى التي وقعت خارج الزاوية. ثانيهما، استمرارية هذا النزاع عبر الزمن. فقد تأثرت مسألة الخلافة بمجموعة من العوامل، كالتزاعات القبلية وتدخل المخزن في النزاعات المحلية، وكذا الانقسامات الداخلية للمخزن نفسه، وكذلك وعي بعض أعضاء الزاوية بالفرص التي تتيحها لهم مسألة الخلافة. ويضاف إلى كل هذه العوامل مجتمعة، تدخل الفرنسيين بعد سنة 1907 (بعد احتلال الشاوية والدار البيضاء) والذين أصبحوا يتدخلون بدورهم في النزاعات المحلية والوطنية، على الرغم من أن التدخل الفرنسي قد غير فيما بعد، وبصورة جذرية، من طبيعة هذه النزاعات، وغير أيضا من المعتقدات التي كانت للمغاربة حول جاه الزوايا. إذ لا أحد من المتنافسين على الهيبة والجاه كان يعرف بالضبط الأسلوب الناجح والناجح الذي يمكن اتباعه في مثل هذه الأحوال. فالولاء لسلطان ما، قد يضمن مكاسب هامة في حالة نجاح ذلك السلطان، إلا أن ذلك الولاء قد يصبح عائقا فيما بعد إذا تعرضت سلطة ذلك السلطان إلى الاهتزاز، أو إذا انتهت سلطته الفعلية. فالحماس الزائد في مساندة المخزن هو سلاح ذو حدين تتساوى فيه حظوظ الربح والخسارة بالنسبة للأشخاص الأقوياء. فالمواقع الاجتماعية كانت دائما عرضة للتقويم الدائم، إذ يتطلب الأمر إعادة نظر مستمرة في السلوك انطلاقا مما يراه الأشخاص، مناسبا ومسييرا لـ "القاعدة"

ومما يلفت النظر استمرار النزاع حول رئاسة الزاوية لمدة طويلة. فبعد مضي فترة قصيرة على وفاة سيدي بن داوود سنة 1889، اختار السلطان مولاي الحسن سيدي العربي، ابنه الأكبر، من بين الواحد والعشرين ذكرا الذين خلفهم، وعينه على رأس الزاوية. ويعطينا هذا العدد الهائل من الأبناء، بالإضافة إلى أعمامهم وأبنائهم وغيرهم من حفدة المقدمين السابقين، فكرة عامة عن الامكانيات المفتوحة أمام الدسائس والمناورات المحتمل قيامها بين الأقرباء حول منصب الولاية: فكل الأبناء الذكور، متساوون شرعا في الميراث، وكما فصلنا ذلك في الملحق، فحتى في الحالة التي يعين فيها الولي خليفة له، فإن النزاعات الضارية تستمر مع ذلك لمدة طويلة بعد وفاته.

وبالنسبة لولاية الحاج العربي، لم يرتفع أي صوت بالمعارضة ضده طيلة المدة التي كان السلطان مولاي الحسن فيها موجودا، لأن السلطان وفر له الدعم والمساندة بصورة قوية. لكن بعد وفاة هذا السلطان وتولي مولاي عبد العزيز، أظهر بعض أفراد حاشيته عداوة خاصة للزاوية الشرفاوية، وسعوا لإضعاف نفوذ رجالها. وكانت الخطوة الأولى في هذا الباب، هي امداد سيدي الحاج محمد بن سيدي بن داوود بمساعدات مادية منتظمة. وقد كان كل من سيدي عمر، وابن سيدي ادريس (الذي كان يعيش بالدار البيضاء والذي ربط انطلاقا منها اتصالات مع المخزن، ثم مع الفرنسيين بعد سنة 1904) على اتصال وثيق بسيدي الحاج محمد. وهكذا، ساند المخزن، ودعم هذه الفرقة المنافسة للمقدم إلى أن أصبح الظرف ملائما سنة 1901، حيث استدعى السلطان كلا من سيدي الحاج محمد وابن أخيه سيدي الحاج الحسن (الذي خلف أباه على رأس الزاوية بعد وفاته سنة 1898) إلى مراكش، وأبلغهما بوجوب تقسيم ممتلكات الزاوية بالتساوي فيما بينهما، وكذا منصب ولاية الزاوية (ظهر مؤرخ بـ 7 رجب 1319 الموافق 20 أكتوبر 1901) (E). وقد تم التوقيت لإعلان هذه الاجراءات مباشرة بعد انقضاء موسم الولي سيدي أحمد الشرقي، وذلك حتى يتجنب المخزن أية مجابهة مع القبائل التي تتجمع عادة في أبي الجعد بهذه المناسبة. وكاحتياط اضافي، احتفظ السلطان بسيد الحاج الحسن بمراكش، حتى يمكن غريمه ومنافسه سيد الحاج محمد من تدعيم مركزه داخل الزاوية. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت الزاوية منقسمة إلى فرعين: فرع عرباوة وفرع الزاوية. وقد سمي الفريق الأول بفرع عرباوة نسبة إلى سيدي العربي وسمي الفريق الثاني باسم الزاوية لأن الحاج محمد احتفظ بعد التقسيم بدار سيدي بن داوود التي يقصدها الزوار تقليديا. وأصبح الحي الذي يضم منزل سيدي بن داوود، معروفا بدرب الزاوية. وعلى الرغم من أنه كان باستطاعة بعض الأفراد الثانويين، في كلا الفريقين، تحويل ولائهم من فريق لآخر، إلا أن هذه الامكانية كانت محدودة بالنسبة لزعماء الفريقين.

كانت عملية تقسيم الزاوية التي قام بها المخزن ناجحة. إذ دخل أعضاء الفريقين، إثر التقسيم، في نزاعات ضارية دامت عدة سنوات حول الحقوق في الممتلكات. وعمل كل فريق على جلب الأتباع من الفريق المنافس. وقد كان فريق الزاوية، هو الفريق الأضعف، إذا ما اعتبرنا أن عدد الأتباع يعكس المشروعية الشعبية التي يكتسبها كل فريق. وقد كان فريق الزاوية أكثر تبعية للمخزن نظرا لاعتماده على مساندته. وتفاقم الخلاف بعد سنة 1907، أبان ثورة مولاي عبد الحفيظ على أخيه السلطان مولاي عبد العزيز ومبايعته في مراكش وفاس والاطلس المتوسط، وكان لهذا الحدث الوطني أثر كبير في النزاعات المحلية، إذ اختار العرباويون بيعة مولاي عبد الحفيظ. ولم تمض إلا مدة يسيرة حتى كوفيء مقدم عرباوة من طرف مولاي عبد الحفيظ الذي أصدر ظهيرا، عين بموجبه مقدم عرباوة، مقدما وحيدا على الزاوية الشرفاوية.

وخلال النزاع بين السلطانيين، كان كل فريق يؤثر في تعيينات القواد من طرف السلطان الذي يسانده، وبالتالي، لم يكن من النادر تعيين قائدين على قبيلة واحدة في آن واحد. لكن سرعان ما انتهت هذه التحالفات والولاءات بعد فترة قصيرة من المناورات الاستراتيجية. ففرع الزاوية الذي كان يعتبر مولاي عبد العزيز سنداً له، عمل بعد فقدان هذا السند على تكثيف علاقاته بالفرنسيين، وأصبح هو القناة الرئيسية لجمع الأخبار والتجسس لصالح الفرنسيين في سهل تادلة. وقد حاول هذا الفرع، ولعدة سنوات، اقناع الفرنسيين بأن أعضاء الفريق المنافس، ليسوا إلا مجموعة من "الناقمين"، ولا يتوفرون في الواقع على أتباع. وقد اعتبر الفرنسيون في البداية، أن تحالفهم مع فرع الزاوية، هو وسيلة لأمدادهم بأخبار المنطقة، والتأثير على سير الأحداث في غرب المغرب. وقد وصل التعاون مع هذا الفرع إلى حد منح الحماية الفعّلية إلى الحاج محمد سنة 1910، والتي تعفيه من الخضوع المباشر لسلطة المخزن. وقد صدّق الفرنسيون في البداية ادعاءات فرع الزاوية، حول طبيعة نفوذهم التقليدي بالمنطقة، لكنهم اكتشفوا تدريجيا، أن مقدم فرع الزاوية لا يمتلك بالفعل التأثير السياسي الكامل على أتباعه من القبائل والذي كان الفرنسيون يتوقعونه، واكتشفوا في نهاية الأمر، أنه لا يملك كلية الهيمنة الكاملة على الزاوية الشرفاوية نفسها. لكنهم استمروا مع ذلك في مساندة فرع الزاوية حتى بعد اكتشافهم لقوة الفرع العرباوي المنافس، والذي رافق أحد أفراد حملة "تأديبية" سنة 1910. وبعد أن عزز الفرنسيون مواقعهم في الشاوية، تخلوا عن اعتمادهم الكلي على الزاوية الشرفاوية، وغيرها من الزوايا الأخرى، وارتأوا أن الاستعانة بها أمر غير ضروري. كما حرم الشرفاويون تدريجيا من الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها، كالأعفاء من الضرائب وأعمال السخرة بالنسبة لهم

ولأتباعهم. وقد كان قصد الفرنسيين هو الفصل بين الجاه "الديني" والجاه "الدنيوي"، فلم يعد الشرفاويون يستشارون في تعيينات قواد الشاوية، على الرغم من الاستمرار في استشارة الحاج سيدي محمد في تعيينات قواد تادلة العليا، خلال الشهور الأولى من الحماية. وبعد سنة 1914، منح منصب القضاء بأي الجعد، لفرع عرباوة، ومنصب القيادة لفرع الزاوية، اعترافاً من الفرنسيين للزاوية الشرفاوية، بما أسدته من خدمات "كصديقة لفرنسا". لكن عومل أعضاء الزاوية، الذين تقلدوا هذه المناصب الإدارية، كما يعامل كل موظف في منصب مماثل، في أية جهة من المغرب. فلم يعد يطلب منهم التدخل في حل النزاعات القبلية أو في أية قضية أخرى. وهذا الاتجاه نحو العلمنة كان هو النتيجة النهائية، إذ سرعان ما أدرك الصلحاء وأتباعهم الاتجاه نحو العلمنة كأمر واقع. وذلك ما سنناقشه فيما بعد بتفصيل.

معتقدات الزوايا في القرن التاسع عشر

لم نتعرض لحد الآن، إلا بكيفية سريعة، للمعتقدات الشعبية التي انبنى عليها جاه الزاوية الشرفاوية. فمن الواضح أن الزاوية الشرفاوية، وغيرها من الزوايا الكبرى قد حظيت باعتراف وقبول من طرف جميع عناصر المجتمع المغربي، سواء في قبائل الأطلس المتوسط، أو سهل تادلة، أو من طرف السلطان وحاشيته⁽⁶⁵⁾، لأن جاه الصلحاء والزوايا لم يكن منحصراً في القبائل فقط. فقد أصبح من المعروف لدينا الآن، أن مستوى الأنشطة العلمية والثقافية للزاوية، قد تراجع في القرن التاسع عشر إلى مستوى يقل كثيراً عما كان عليه في القرون السابقة. فقد ذكر دو فوكو أنه كانت بحوزة سيدي بن داوود خزانة وافرة من الكتب، لكن لأحد يستعملها أو يقرأ ما فيها. ويتفق هذا مع ما ورد في تقرير أول ضابط للشؤون الأهلية، بأي الجعد، يقول فيه أنه بعد وفاة سيدي العربي سنة 1819، لم يبق أي واحد من مقدمي الزاوية بعده بالتدريس فيها، كما جرت العادة منذ عهد سيدي أحمد الشرقي⁽⁶⁶⁾. ولم يبق بالمدرسة الملحقة بالزاوية، والتي كانت تتلقى مساعدات من مداخيل العزائب الشرفاوية، إلا 80 طالباً سنة 1908. ونتيجة للقلقل والفوضى السياسية، التي حدثت في السنوات الموالية، لم يبق بالمدرسة سنة 1913، سوى 15 طالباً يشهر على تدريسهم فقيه واحد من أصل غير شرفاوي⁽⁶⁷⁾. ورغم هذا التدهور الذي لحق بالجانب

(65) دوتي (1903) ص: 314 - 327.

(66) نيجل (1913) ص: 291.

(67) المرجع السابق ص: 292 - 293.

الثقافي، فإن وجاهة الشرفاويين ومكانتهم كمنادج حية تجسد "التركيب الديني لمعتقدات الزوايا" - من معرفة بالعلوم الدينية وشهرة بالصلاح وقدرة على منح البركة - لم يلحقها أي ضرر. كما جرت العادة أن يسبق اسمهم بلقب "سيدنا"، وهو اللقب الذي يختص به اليوم شخص الملك.

وخلال القرن التاسع عشر، وما قبله، لم يكن يميز بين التركيب الديني لمعتقدات الزوايا والتعاليم الإسلامية الأصلية سوى العلماء. وكما أشرنا سلفاً، فإن عدداً من الرحالة والملاحظين الأجانب الذين عاشوا في المغرب في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، والتقوا بالصلحاء والعلماء، لاحظوا وجود تمييز واضح بين معتقدات الزوايا والتعاليم الإسلامية الرسمية⁽⁶⁸⁾. وعلى الرغم من أن ما نقله هؤلاء هو كلام موجه بالدرجة الأولى للجانب، إلا أنه يعكس الحماس الديني للعلماء وما يقومون به من أجل تعميم فهم "صحيح" للإسلام. وقد بقي هذا الموقف السلبي للعلماء من معتقدات الزوايا موجوداً إلى القرن العشرين، ويمكن تأويل هذا الموقف، كتجسيد لبقاء معتقدات الزوايا وقوتها⁽⁶⁹⁾.

وهذا الارتباب في معتقدات الزوايا، لم يتم الإفصاح عنه إلا في المجالس الخاصة أو أسر به للجانب فقط، وهذا أمر له دلالة خاصة. فباستثناء ما قام به السلطان مولاي سليمان، فإن معتقدات الزوايا لم تلق إلا معارضة شعبية ضئيلة ولم تجد من يتحداها علانية. إذا كانت معتقدات الزوايا تعضد بما يعطى لها من تأويلات وتستمد مشروعيتها من التقاليد الإسلامية الأصلية. فكما أشرنا سلفاً، كان السلاطين يعينون الصلحاء في منصب ولاية الزاوية. فالظهير الذي عين بموجبه سيدي بن داوود سنة 1820، كان أكثر وضوحاً في هذا الباب عندما أشار إلى أن الولي "ورث سر أسلافكم" من الظهائر الأخرى التي عين بها الأولياء في العقود التالية من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فالظهائر المتأخرة لا تحمل في طياتها سوى أمر التعيين، إلا أن الأهم من ذلك، هو أنها بقيت تصدر عن السلطان إلى وقت متأخر، وبالضبط إلى سنة 1930. وكذلك بقيت الزوايا حاضرة في السياسة وبكيفية مهمة، كما حافظت، مثلاً، النخبة الدينية المدنية على علاقات مع الزاوية الشرفاوية. ولكي نعطي هنا مثلاً مطولاً في هذا الباب، فقد تبادل العربي بن السائح، أحد العلماء السلاويين، مراسلات مع سيدي بن داوود وابنه سيدي عمر. ففي إحدى تلك المراسلات، كان النقاش دائراً بين سيدي عمر والعربي بن السائح حول الكيفية السليمة التي يجب أن

(68) شونبي (1788) ص: 179 - 191، على بابي (1816) ص: 48 - 49.

(69) دوتي (1913) ص: 319، مراد (1967).

يكون عليها وضع اليدين عند التقدم بالدعاء الى الله. وفي مراسلة أخرى حول الامور الدينية العملية، كتب العربي بن السايح يسأل سيدي بن داوود بان يؤمن لأحد شركائه من يرافقه أثناء عبوره لمنطقة نفوذ الزاوية (رسالة مؤرخة بـ 21 شوال 1292 الموافق لـ 20 نونبر 1875) (S). وقد كانت مقدمة الرسالة كلها مدح وتمجيد لسيدي بن داوود، اذ يصف العربي بن السايح الولي بانه الضوء الساطع الذي فاقت سرعته ضوء الشمس وملأت أنفاسه البر والبحر بركة، وأنه القطب والواسطة الذي التقت فيه المعارف الدينية بالأسرار الصوفية، ونقلت عبره أسرار السلف الى الخلف. وفي نفس الرسالة، يعرب العربي بن السايح عن نيته في زيارة أبي الجعد قبل نهاية السنة، وبعبارة أخرى فان هذه الرسالة تؤكد ما ذهبنا اليه من استمرارية حيوية التركيب الديني للزوايا بين أوساط كل عناصر المجتمع المغربي.

وهناك شهادة أخرى من عالم آخر معاصر لسيدي بن داوود، ونعني به العالم الفاسي محمد الكتاني صاحب سلوة الانفاس، الذي أوضح في كتابه أن الارتباط بأحد الاولياء والتفاني في خدمته لا يتنافى مع هو وارد في الشريعة الاسلامية، حتى وان كنا لا نعرف شيئاً عن حياة الولي⁽⁷⁰⁾. ويضيف الكتاني بأن زيارة الاولياء، وحتى ان لم تنفع، فهي لا تضر. ويقول بصدد البركة، أنها هي التي تفيض عنها الخيرات، فلولا بركة الصلحاء لما نزل الغيث، ولما نبت الزرع، ولولاها لعمت المصائب والخطوب⁽⁷¹⁾.

ويبقى السؤال المطروح هو : الى أي حد يعكس ما هو متضمن في الايديولوجية الدينية للنخبة العالمية، المعتقدات الشعبية إذا أخذنا كنموذج لها، معتقدات القبائل من أتباع الزاوية الشرفاوية ؟ ويكون من الصعب الجواب عن هذا السؤال العويص، فالمصادر المكتوبة لا تشير، كما بينا، الى مظاهر تصور العامة للاولياء. كما أن المصادر المكتوبة، كذلك التي استعملنا بعضها فيما سبق، توحي بانه لم يكن هناك اجماع من طرف النخبة المثقفة في مغرب القرن التاسع عشر، يميز بصورة قطعية بين المعتقدات الاسلامية الاصلية والمعتقدات الشعبية، واستمر الأمر على ما هو عليه الى حدود العشرينات من هذا القرن، على الأقل، بالنسبة للاتليجنسيا المدنية. ومن حسن الحظ، فقد توفرت لنا في هذا الصدد دلائل هامة على شكل مراسلات (أو مسودات مراسلات) صادرة عن بعض أعضاء الزاوية الشرفاوية (ومن فيهم ادريس بن عمر)، وقد حررت هذه المراسلات بلغة عربية ضعيفة يشوبها الكثير

من اللحن والكلمات العامة وهذا أمر بالغ الأهمية، ذلك لأن الاشخاص الذين يجيدون اللغة العربية، يميلون في كتابتهم الى تحويل المفاهيم المتداولة شفها والمفهومة بشكلها الدارج من طرف معاصريهم، الى مفاهيم محررة بلغة عربية فصحي، وهذا الانتقال من التعبير الشفوي الى المكتوب يحور المعنى المقصود في الأصل، أما الأشخاص الذين لا يعرفون الا عربية محدودة، فانهم يستعملون في كتاباتهم الكلمات الدارجة، وبالتالي فانهم لا يغيرون المعتقدات الشعبية التي لا تنسجم مع التقاليد المتبعة في الكتابة الكلاسيكية. وتندرج في هذا الصنف رسالة بعث بها سيدي ادريس الى جماعة قبيلة، يقول فيها صراحة، بأن ما قدموه من هدايا غير كاف، وأن عليهم الزيادة في مقداره ان هم أرادوا دعاء أعضاء الزاوية لهم. وفي رسالة أخرى، بعث بها الى جماعة قبيلة أخرى، يهدد فيها الولي باستعمال "العار" اذا لم تعد القبيلة ما سرقته من أغنام الزاوية الشرفاوية.

ومن الأدلة الاخرى على ذلك، ما كتبه دو فوكو في وصفه المختصر لأبي الجعد، حيث يقول بأن الشرفاويين لا يشكلون بالتحديد طريقة صوفية ولكنهم جماعة سلاية مرابطية، تدعي الانتساب لعمر بن الخطاب⁽⁷²⁾. وأن الولي الرئيسي للزاوية، وهو لوقته، سيدي بن داوود، رجل بركة تحصب الارض بدعوته، ويكثر نسل البهائم بها. وكتب في مكان آخر بأن دعوات الولي، تفتح للناس أبواب الجنة وتضمن لهم شفاعاة عمر بن الخطاب وأحفاده من الاولياء يوم القيامة⁽⁷³⁾.

هناك بالطبع كتابات اثنوغرافية متعددة حول الزوايا والصلحاء والمعتقدات المرتبطة بها، والتي ترجع الى القرن التاسع عشر وبداية العشرين. لكن هذه الكتابات، كما هي في حد ذاتها، وكما هو الشأن في المواد الاخرى المستعملة في هذا الفصل، تسعنا في تكوين فكرة واضحة عن أهمية دور الصلحاء والزوايا، أكثر مما تساعد في ابراز وتحليل المعتقدات الشعبية التي ساعدت على الابقاء على نفوذ وهيمنة الزوايا بالنسبة لجل عناصر المجتمع المغربي. ومن أهم هذه الكتابات، كتاب ادوارد ويسترمارك عن الطقوس والمعتقدات في المغرب⁽⁷⁴⁾، الذي حرره بناء على ما جمعه من مواد، خلال بحثه الميداني الذي دام عشرات السنين، والذي قام به في العقود المتقدمة عن تحرير الكتاب. ويعكس أيضا حصيلة ما اطلع عليه المؤلف من كتابات الاثنوغرافيين الآخرين، خاصة كتابات ادمون دوتي. غير أنه من

(72) هذا التمييز لم يتبه اليه دراك (1951) وآخرون.

(73) دو فوكو (1939) ص : 122.

(74) ويسترمارك (1926).

(70) أورد بهذه الفكرة ليفي بروفصال (1922) ص : 381 - 382.

(71) أوردته جميل أبو النصر (1965) ص : 5 - 6.

المؤسف، أن فصول الكتاب المخصصة للسحر والعار والبركة والجن، وغيرها من الفصول المخصصة لمواضيع أخرى، قد رتب حسب تصميم خارجي لم يهدف لتوضيح الهيكل الداخلي للمعتقدات المغربية، ولم يحاول وضعها في إطارها التاريخي الخاص. إلا أن هذا الانتقاد، لا يمنع من القول بأن وسترمارك، اثنوغرافي يتمتع بمواهب جمّة. إلا أن القارئ يأسف لما ينقص هذا الكاتب من تصور للثقافة كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات.

فالصورة التي ينقلها لنا وسترمارك، عبر كتابه، هي صورة عالم تسوده القوى الغيبية. فعلامات تدخل هذه القوى، موجودة في كل مكان وهي قادرة على الإقامة في كل مكان : في الأشجار، والصخور ومنابع المياه، وفي الذاكرة، وفي الأحداث الخارقة للعادة، وفي أضرحة الأولياء، وفي كل مظاهر الحياة اليومية. لكن هذه القوى جزء من رؤية عامة للكون. فالصلحاء، أو على الأقل ما يمثلهم نموذج الصالحاء الشرقاويين منهم، يمثلون حلقة وصل مجسدة، يلتقي فيها ظهور قوى الغيب، كما تبدو على المستوى المحلي، بالمعتقدات الإسلامية على المستوى الكوني بالنسبة للإسلام. وحتى الحج إلى مكة، الذي يرمز إلى التوحيد مع العالم الإسلامي بمعناه الواسع، قد أصبح على ما يبدو كمصطلح يرمز إلى الرابطة التي تجمع بين سكان سهل تادلة والزوايا الشرقاوية. فبالنسبة للبعض، وحتى إلى وقتنا الراهن، يشكل الشرقاويون حلقة وصل تربطهم بأنماط المعتقدات الإسلامية على المستوى الكوني للإسلام، حتى وإن كان هذا الأمر لم يعد مسلما به، كما كان الأمر في القرن التاسع عشر، أو في الوقت الذي قام فيه وسترمارك بأعداد دراسته.

واننا على وعي تام من أن وصف المعتقدات المشار إليه أعلاه، والذي اعتمدنا فيه، بأكثر ما يمكن من الدقة على وثائق القرن التاسع عشر، ما تزال فيه كثير من الثغرات. فمن جهة أولى فإن ذلك يبرز قيمة ما هو موجود من الدلائل التي تتوفر عليها. ولكي نجعل شواهد ودلائل القرن التاسع عشر أكثر وضوحا، فقد عملنا على تطوير عدد من الفرضيات الاجرائية حول الشكل الذي تتخذه المعتقدات الدينية في سياق مجتمعي وزماني خاصين، أو على الأقل لما هو متوقع أن تكون عليه، وهذه الفرضيات لم تنشأ من فراغ. فمن تحليل السياق المعاصر للزوايا ومعتقداتها، ومن محاولة ادراك وفهم الفرضيات التي يقيمها المغاربة حول واقعهم الاجتماعي الراهن، أصبح بالإمكان تطوير ملكة لمعرفة ما هو أساسي وما هو غائب في الدلائل المتعلقة بالفترات المتقدمة. وهذا لا يعني أننا نفترض أن الاحساس بالواقع في المجتمع المغربي المعاصر يماثل الاحساس بالواقع منذ قرن من الزمن. بل على العكس، فإن فحصا دقيقا لهذا الاحساس يفيد في تزويدنا بتقويم أولى، بكيفية تقريبية. وعلى الرغم من أننا بدأنا بمناقشة القرن التاسع عشر قبل مناقشة الواقع الراهن،

إلا أن جزءا كبيرا مما هو وارد عن القرن التاسع عشر وما قبله، قد نتج بعد الغوص والبحث في مظاهر معتقدات الزوايا في الوقت الراهن. ولكن عند فحصنا لدور الصلحاء في الوقت الراهن، اتضح لنا أن هناك غائبا ما فيه، وأن ما نراه اليوم في هذه المعتقدات هو شتات لثبط من المعتقدات شكلت في الماضي وحدة متماسكة، وأنها اليوم في طريق الانهيار. وقد ازدادت هذه الفكرة ترسخا في ذهننا، عندما كنا نعمل مع بعض المخبرين الذين كان باستطاعتهم استحضار أحداث الماضي بدقة، وكذلك عندما كنا نرجع إلى مسودات المراسلات المتعلقة بالزوايا. ولهذا وجدنا من المفيد التفكير في الماضي والحاضر في آن واحد، وذلك حتى نتمكن من فهم مختلف الأنماط والأنشطة.

وهذه المقاربة في فهم الماضي — والحاضر — ليست خدعة اصطفتها، فأنا كباحث في الانثربولوجيا الاجتماعية، كان علي أن أهتم بجعل الفرضيات المشار إليها سلفا، أكثر وضوحا مما يفعل المغاربة، والذين عادة ما لا يجدون داعيا لفعل ذلك. وهذه المقاربة هي نفس الوسيلة التي يستعملها المغاربة، بدرجات مختلفة من الدقة والاهتمام، في تأويل الماضي، سواء تعلق بماضيهم الشخصي وما عايشوه من تجارب أو بالماضي البعيد كالذي ناقشناه في هذا الفصل. وبالنسبة للمثقفين المغاربة، فإن لديهم إحساس حاد بالتغيرات التاريخية وبما كانت عليه أوضاع الأولياء في الماضي والكيفية التي أصبحوا عليها اليوم. وحتى رجال القبائل، ممن يستمرون في الاعتقاد في الأولياء والزوايا، يعون أن الدور الذي يقوم به الأولياء اليوم يختلف عما قام به الأولياء وأحفادهم في الماضي.

وسنركز المناقشة في الفصول اللاحقة على الواقع الراهن، حيث سيكون اهتمامنا الأول هو إبراز الكيفية التي يدرك بها المغاربة عالمهم الاجتماعي. ووصفنا لمعتقدات الزوايا يتكامل مع تحليلنا لها، ولهذا فإن الفصول الثلاثة التالية ليست مجرد مقدمة للسياق الاجتماعي والثقافي بالنسبة للفصول الثلاثة الأخيرة (6،7،8) التي ناقشنا فيها القضايا المتعلقة بالدين. ففهم المغاربة لطبيعة عالمهم الاجتماعي ليس بخلفية ثابتة، بل إن هذا الفهم يتأثر بالغ التأثير بأنماط المعتقدات الدينية المتغيرة.

الانتاج التقليدي. وكذلك كان الأمر بالنسبة لتربية الأبقار التي أدخلها الفرنسيون وشجعوا الناس على تعاطيها. غير أن ما تتطلبه من رأس مال كبير، بالمقارنة مع ما يستثمر عادة في تربية الغنم والماعز، وكذا تعاضم الأخطار في حالة الوباء أو حدوث كارثة ما، حد من انتشار هذا النوع من تربية الماشية وجعله في مرتبة ثانوية في الاقتصاد القروي للمنطقة.

تتأثر الأنشطة الاقتصادية في المدينة والقبائل المجاورة لها، بصورة مباشرة، بالتقلبات المناخية. أما التقسيمات الرئيسية للسنة، فهي فصل «الشتاء» (وتعني في اللسان المغربي الدارج المطر) وفصل الصيف، بينما لا يفيد الفصلان الآخران، أي الربيع والخريف، في التصور المحلي سوى فصلين انتقاليين. يبدأ تساقط الأمطار عادة في شهر أكتوبر معلنا عن حلول فصل الشتاء. ويحاول أهل القبائل القيام بعمليات الحرث والبذر قبل هذه الفترة، على الرغم من انعدام إمكانية التنبؤ بدقة بوقت سقوط المطر وحلول فصل الشتاء. تسقط الأمطار غزيرة في شهري دجنير ويناير ثم تتناقص مقاديرها تدريجيا في الشهرين اللاحقين إلى أن تنحبس نهائيا بعد ذلك. تبدأ عملية الحصاد في أوائل شهر يونيو وتواكبها عودة قطعان الماشية من مراعيها الشتوية إلى مراعيها الصيفية. وترتبط بداية كل فصل بعدد من الأنشطة الاجتماعية التي تتبع في توقيتها الظروف المناخية الخاصة بكل سنة، أكثر مما تضبط بتواريخ محددة. ومن أهم هذه الأنشطة، الموسم السنوي الذي يقام للولي سيدي أحمد الشرقي، والذي تقوم فيه القبائل بزيارة أبي الجعد لتجديد عهدها وروابطها مع الزاوية الشرقاوية. ومن المثير للانتباه، ارتباط إقامة الموسم بالدورة الرعوية، إذ يرتبط الموسم وحضور الفرق القبلية إليه أساسا بحركة انتجاع الفرق القبلية إلى مراعيها الشتوية، التي تختلف من فرقة لأخرى (حيث تحضر كل فرقة إلى الموسم في الوقت المناسب لدورتها)، وحتى الفرق التي لم تعد تمارس النجعة، تحضر إلى الموسم متبعة نفس النمط الذي كانت عليه في السابق. ومن الملاحظ أن التاريخ الهجري بالشهور القمرية غير متبع في ضبط أنشطة الزاوية الشرقاوية.

تشكل التقلبات المناخية الحادة أحد العناصر الرئيسية التي تؤثر على ضعف مردودية انتاج الأنشطة الزراعية والرعوية في منطقة أبي الجعد، بل وفي أغلب المناطق الأخرى في المغرب. ويرى أهل القبائل أن هذه التقلبات تتم في دورات تدوم كل واحدة منها سبع سنوات (هنا في المغرب وفي غيره من مناطق الشرق الأوسط، يحمل الرقم سبعة معنى خاصا، فالأولياء غالبا ما يكون عددهم سبعة، والكرامات تكون سبعة. لهذا يجب ألا يؤخذ الرقم سبعة هنا كمجهود امبريقي للقياس). وعادة ما يعزو أهل القبائل تقلبات الفصول وتغيرات الظروف المناخية إلى تدخل الأولياء.

الفصل الثالث

أبو الجعد : المدينة والمنطقة المحيطة بها

المدينة والاقتصاد القروي

تعتبر ضواحي أبي الجعد متجانسة نسبيا، فالقبائل المتواجدة بها مازالت تنابع إلى الآن نمطا معيشيا تزواج فيه ما بين النجعة القائمة على تربية الغنم والماعز وزراعة خفيفة تنتج القمح الطري والصلب. ويمكن اعتبار المنطقة بتكاملها الأيكولوجي وازدواجية انتاجها نموذجا مثاليا في هذا الباب، حيث تستغل الجبال والمناطق الغابوية الموجودة في السفوح كمراعي شتوية، بينما توفر السهول، بعد نهاية موسم الحصاد في أواخر ماي وبداية شهر يونيو، الكلأ للماشية طيلة فصل الصيف.

ويستثنى من ضواحي أبي الجعد، بعض الرقع الصغيرة المسقية، التي تستغل كبساتين لانتاج الخضر والفاكهة. وكان معظم هذه الرقع ملكا لأفراد الزاوية الشرقاوية، في فترة ما قبل الحماية. وعلى أن معظم تلك الأراضي بيعت لغير الشرقاويين منذ ذلك التاريخ، فإن البعض منها ما زال يستغل من طرف أفراد الزاوية وعبيدهم في السابق. ويلاحظ أيضا، وجود بعض مظاهر التحديث والتقنيات العصرية التي أدخلها الفرنسيون في الزراعة وتربية الماشية. وهذه المظاهر مقصورة في معظمها على أراضي قواد الاستعمار وبعض الأغنياء. ويرجع تاريخ ادخال هذه التقنيات العصرية إلى الثلاثينيات من هذا القرن، حيث بذل الفرنسيون مجهودات لادخال زراعة القمح الطري في المنطقة كزراعة تسويقية. إلا أن التكاليف الباهظة التي يتطلبها هذا الصنف من الزراعة والأخطار الزائدة التي تخدق به في ظروف مناخية غير قارة، لم تشجع الفلاحين على الاقبال عليه، وفضلوا الحفاظ على تقنيات

فصل الشتاء في تادلة معتدل نسبياً⁽¹⁾، فمعدل درجات الحرارة يتراوح ما بين 3 و 7° في الأشهر الباردة ولا ينزل تحت الصفر إلا في حالات نادرة، بينما احتمال سقوط الثلج منعدم تماماً. وفصل الصيف حار جداً تصل درجة الحرارة في أكثر أيامه إلى 40° أما معدل التساقطات المطرية في سهل تادلة، فيتراوح ما بين 286 مم و 480 مم تتوزع في أيام يختلف عددها من سنة لأخرى ما بين 30 يوماً و 55 يوماً⁽²⁾. وإلى جانب الظروف الطبيعية، هناك عامل آخر يؤثر بدوره على النشاط الزراعي والرعوي، ونعني به تقلبات السوق التي أصبح يحسب لها حسابها منذ اقرار نظام الحماية في المغرب. فقد أثرت السوق على أنشطة القطاع التقليدي بشكل كبير، نظراً لعدم ملاءمة ظروف السوق للفلاحين التقليديين، والتي تزداد عدم ملاءمتها سوءاً سنة بعد أخرى⁽³⁾. إذ يكون على القليلين كل سنة، أن يحاولوا تعديل أنشطتهم الرعوية والزراعية وتكييفها لتلاءم مع ما هو متوقع من ظروف مناخية واقتصادية. وقد جعلت هذه التقلبات الحادة في السوق والمناخ من سنة لأخرى من المستحيل على الفلاحين تكوين فائض في الانتاج.

يمكن وصف الاقتصاد القروي لضواحي أبي الجعد، بأنه اقتصاد «تقليدي»، على الرغم أن ما نعنيه بتقليدي يجب أن يؤخذ في محيطه الظرفي. كانت للتحويلات الاقتصادية والسياسية، التي عرفها المغرب في فترة الحماية، دلالتها الخاصة في المنطقة. ذلك أن النمط الذي كان سائداً في سهول الشاوية وتادلة ودكالة قبل الحماية، قام على أساس المزاوجة بين الانتجاع والزراعة الفصلية، التي أوضحنا خطوطها العريضة فيما سبق⁽⁴⁾. لكن بعد اقرار نظام الحماية، طغت الأنشطة الاقتصادية العصرية التي أدخلها الفرنسيون على الأنشطة المعيشية التقليدية في تلك السهول. ولم ينجم من هذه التحويلات سوى المنطقة المحيطة بأبي الجعد مباشرة وبعض المناطق المعزولة. ويعزو البجعديون استثناء منطقهم وعدم اهتمام المعمرين بالاستقرار بها، إلى بركة الولي سيدي أحمد الشرقي الذي اختار المقام بأرض لا توجد بها مصالح اقتصادية تغري الفرنسيين بالاقامة بها. والواقع أن المعمرين تجنبوا المنطقة في الأساس لكون التربة في تادلة شمال نهر أم الربيع، تربة كلسية رقيقة السمك وفقيرة

بسبب الاستعمال الكثيف. فباستثناء وادي زم، لم يكن للمعمرين سوى حضور محدود في المنطقة.

لم يقتصر الوجود الفرنسي في المنطقة على الاستغلال الزراعي فقط، ففي شمال أبي الجعد، وفي منطقة تبعد عن المدينة بحوالي 25 كلم، تم اكتشاف ترسبات الفوسفات مباشرة قبل الاعلان الرسمي للحماية. وشرع الفرنسيون في استغلاله مع نهاية الحرب العالمية الأولى، مستعملين في استخراجها، في أغلب الأحيان، نظام السخرة. وفي سنة 1918، تمت الاشغال في انشاء أول خط حديدي في المنطقة يربط خريكة بوادي زم. وفي سنة 1928، استبدل ذلك الخط، الذي أقيم في البداية على شاكلة الخطوط الحديدية العسكرية، بخط حديدي عادي. وهكذا أصبحت واد زم، التي تقع في شمال أبي الجعد وتبعد عنها بحوالي 20 كلم، أول مركز للاستغلال المنجمي في المنطقة. وفي العشرينات، عوضت خريكة وادي زم كمركز لهذا النشاط. وخريكة بدورها لا تبعد كثيراً عن أبي الجعد، فالمسافة بينهما لا تتعدى 40 كلم. وقد منحت الادارة الفرنسية لعمال المناجم الاوربيين العاطلين عن العمل في واد زم، وأغلبهم من الاسبان، أراض زراعية في المنطقة، حتى تتجنب نقلهم الى مناطق أخرى. وقد لاقت هذه العملية وغيرها من المحاولات التي قامت بها الادارة الفرنسية، لتوسيع الاراضي الزراعية المستغلة من طرف المعمرين، معارضة صلبة وعداء قويا من لدن القبائل. ونذكر منها، فيما يخص المنطقة، محاولة انشاء ضيعة كبرى لتربية المواشي (ranch)، لاقت معارضة قوية من قبيلة السماعلة، التي تم اختيار مكان الضيعة في اراض منزوعة منها. وقد وصفت المحاولة، في اللغة المتداولة آنذاك لدى الادارة الفرنسية، بأنها تجربة «تعليمية» وضعت لتستفيد منها القبائل المجاورة. لكن المسؤولين الفرنسيين المحليين، الذين تخوفوا من وقوع انتفاضات قبلية أوسع، نصحوا رؤسائهم بالعدول عن المشروع والتخلي عن توسيع ملكيات أراضي المعمرين⁽⁵⁾. وفي سنة 1928، أنشأ المعمرون المتواجدون بالمنطقة لجنة سموها «اللجنة الاقليمية للدراسات الاقتصادية» كانت الغاية من انشائها توسيع ممتلكات المعمرين في سهل تادلة. لكن معظم النشاط الفعلي لهذه اللجنة، اقتصر على المناطق الواقعة جنوب

(5) بونجان (1928) ص : 78
يرى جاك بريك، الذي عمل كمراقب مدني في عهد الحماية، أن هناك علاقة بين نزوح الملكية الذي عرفه المنطقة في العشرينات، وبين أحداث واد زم التي وقعت في 25 غشت من سنة 1955 (بريك 1967 ص : 35). ففي ذلك اليوم، قامت قبيلة السماعلة بقطع أسلاك الهاتف، وقتلت في بضع ساعات 87 فرنسياً من أصل 800 فرنسي كانوا يمشون بالمنطقة. وقد قام الفرنسيون كاتفاً لملاحدة بقتل حوالي 500 من أهل القبائل، مستخدمين القوات الجوية والبرية، والتي قضت على عدد من دور السكن والمواشي. وتعتبر انتفاضة وادي زم، آخر انتفاضة عرفتها في البوادي المغربية في الأيام الأخيرة من عهد الحماية.

(1) يعتبر سكان المنطقة أن سهل تادلة يمتد بصورة تقريبية، ما بين بني ملال وخريكة، وهذا هو التحديد الذي اتبعته في هذه الدراسة. بينما يحدد سهل تادلة في الدراسات الجغرافية الحديثة، بالمضارب المحيطة بخريكة المعروفة بـ «هضبة الفوسفات» (نوان 1970 مارتان والمجموعة 1967). ويعتبر هؤلاء في تحديدهم العوامل الجيومورفولوجية والأنشطة الاقتصادية، أما اعتبارات العامة، فهي ثانوية بالنسبة لهم.

(2) كوس 1958.

(3) محمد الناصري (1969).

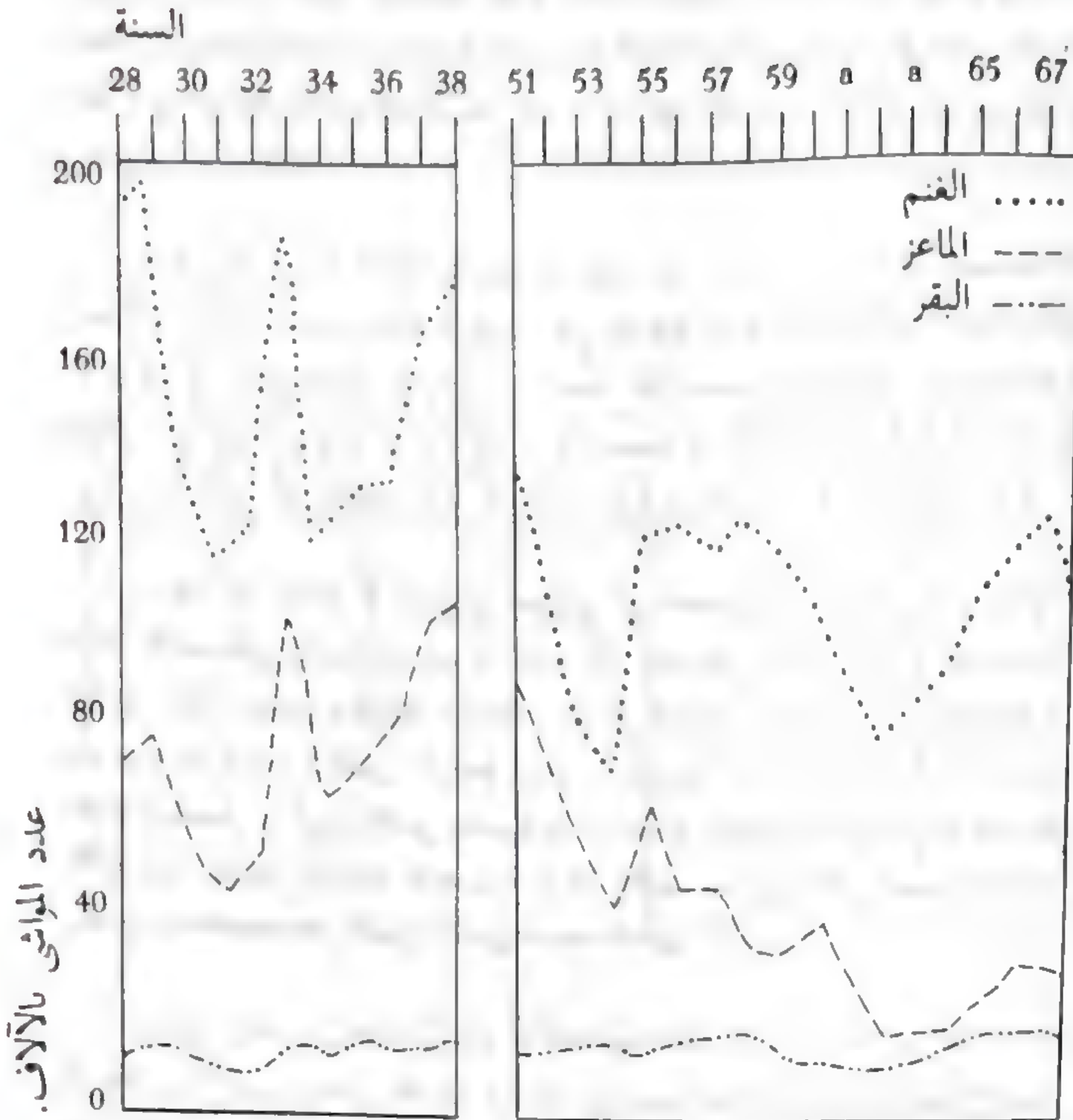
(4) دوموكو (1939) ص : 117، البعثة العلمية (1915) ح 1 و 2.

نهر أم الربيع. ولم تستطع المجموعة الممثلة لأبي الجعد في اللجنة — وكانت تتكون من صاحب حانة برتغالي الأصل ومسائق شاحنة بولوني ويقال اغريقي — اقناع معمرين آخرين بالاستقرار في أبي الجعد.

وعلى العكس من ذلك، استقطبت المنطقة الواقعة جنوب أم الربيع، بما تتوافر عليه من تربة غريبة خصبة، عددا كبيرا من المعمرين⁽⁶⁾، خاصة بعد انشاء شبكة الري العصرية في الثلاثينات. وعلى الرغم من كون المعمرين هم الذين استفادوا بصورة رئيسية من مشاريع الري، فإن المغاربة استفادوا منها، وبأعداد كبيرة، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد هدف الفرنسيون مما كانوا يقدمونه من مساعدات تقنية للفلاحين المغاربة أحداث قطيعة مع العادات الاقتصادية التقليدية «غير المرغوب فيها» والتي كانت تستعمل في الزراعة التقليدية. وكما عبر عن ذلك جاك بيرك فقد أرادوا جعل «طريقة الاهالي في الحياة تسير بسرعة الجرار الميكانيكي»⁽⁷⁾. غير أن القبائل قاومت العمل بهذه التدابير العصرية، نظرا للطرق التعسفية والسلطوية التي استعملت في ادخالها، وكذا الاخطاء التقنية التي ارتكبت فيها. وكان ذلك من الاسباب الرئيسية لفشلها. وهذا لا يمنع من القول إن ادخال التقنيات العصرية واستعمالها من طرف بعض الفلاحين المغاربة، في جهات أخرى، قد لاقى نجاحا مبدئيا. لكن فعالية هذا النجاح تلاشت بسرعة، نظرا للمعارضة العنيدة للمعمرين الفرنسيين ومساندة أنصارهم لهم في الادارة الاستعمارية⁽⁸⁾.

لم تقتصر آثار التحولات الاقتصادية المختلفة على المناطق الرئيسية فقط، بل امتدت الى المناطق الهامشية كأبي الجعد وضواحيها. ففي فترة ما قبل الحماية وحتى في الفترة الاولى من عهد الحماية، كان كافة أهل القبائل يعيشون عمليا تحت الخيام طيلة السنة⁽⁹⁾؛ لكن أدى انتشار الأنشطة المعدنية والزراعة الكولونيالية، وما صاحبها من قرارات ادارية تحد من حركة النجعة ومن استغلال المراعي الغابوية، الى اتجاه أهل القبائل الى الاستقرار منذ العشرينات⁽¹⁰⁾. كما أدى ذلك الى حدوث نقصان في أعداد الماشية (انظر الرسم البياني رقم 5). وقد أصبح أهل القبائل يسكنون اليوم في بيوت من الطين والقش تعرف بالنوايل (ج نواله) بينما يعيش الاغنياء منهم في بيوت مبنية بالحجر والاسمنت. وعلى أن عملية الاستقرار

- (6) كادي (1958) ص : 18
- (7) برك وكولو (1946) ص : 18 — 25
- (8) جوليان (1972) ص : 308 — 310
- (9) دوفوكو (1939) ص : 117 — 121
- (10) بونجان (1928) ص : 86



تطور أعداد الماشي في ضاحية أبي الجعد سنة 1928 — 1968
(اعتمادا على إحصائيات وزارة المالية - دائرة واد زم 1951 — 1968).

إحصائيات غير متوفرة بالنسبة لسنتي 1961 و 1963

هاته تمت تحت الظروف التي أوجدها الاستعمار الفرنسي، فإن السكن في المناطق الحديثة العهد بالاستقرار سكن متفرق، حيث فضل كل فلاح بناء مسكنه في الرقعة الزراعية التي يملكها أو يشتغل بها، أو بعبارة أخرى، لانجد المساكن متجمعة في قرى جماعية، كما هو الحال في مناطق الاستقرار القديمة. وما زال أهل القبائل إلى الآن يقضون فترة الانتجاع الشتوي تحت الخيام.

ومن المؤشرات الدالة، بصورة تقريبية، على الركود الاقتصادي بالمنطقة، النمو البطيء للسكان خلال السبعين سنة الأخيرة. ففي الوقت الذي تضاعف فيه عدد سكان الجهات الأخرى في سهل تادلة، وارتفع من نسبة 26 نسمة في الكلم² حسب تقديرات سنة 1900 إلى نسبة تتراوح ما بين 36 و 55 نسمة في الكلم² في الوقت الراهن، بقيت نسبة سكان ضواحي أبي الجعد، ثابتة في معدل يتراوح ما بين 17 و 26 نسمة في الكلم² (11).

وقد كان لثبات الأحوال في ضواحي أبي الجعد، أثر مباشر على المدينة ذاتها، إذ تقلص مجالها الاقتصادي والسياسي بسرعة عما كان عليه قبل الحماية. إذ لم تعد المدينة بعد سنة 1912، تقوم ببعض وظائفها القديمة، كمركز لتخزين تجارة القوافل وتوزيعها في السهول الغربية والداخلية والاطلس المتوسط. وعلى الرغم من أن الزاوية الشرفاوية استمرت في تلقي الهدايا السخية من الزوار الذين يقصدونها من مناطق نفوذها الديني، فإن قاعدة باقي الأنشطة الاقتصادية الفعلية للمدينة تقلصت بسرعة واقتصرت على المجال الضيق الملاصق للمدينة، والذي لم تلحقه آثار التطور الذي عرفته المناطق الأخرى.

وعلى الرغم من هذا الركود الاقتصادي، فقد عرفت مدينة أبي الجعد وبعض مراكز الاستقرار الأخرى داخل المغرب ارتفاعا في عدد السكان مع بداية عهد الحماية. غير أن هذا التزايد وصل مداه الأقصى بسرعة حتى مع استمرار الهجرة القروية إلى المدينة من المناطق المحيطة بها⁽¹²⁾. و الملاحظ أن أبا الجعد عرفت أقل زيادة في السكان بالمقارنة مع مناطق الاستقرار الأخرى في سهل تادلة العليا. وكتيجة لذلك، اتجه شباب المدينة إلى الهجرة

(11) نوان (1970) ج 1 ص : 80 - 91 - 251

(12) في سنة 1963، كانت نسب توزيع سكان أبي الجعد الراشدين (21 سنة وما فوق) حسب أماكن ولادتهم على الشكل الآتي : 35% ولدوا في المناطق المحيطة بأبي الجعد، 11% ولدوا في مناطق أخرى، 54% ولدوا في أبي الجعد. (اعتمادا في استخلاص هذه النسب على السجلات الانتخابية لسنة 1963). أما فرضية إردباد الهجرة القروية، فهي مستخلصة من التقييم العام لسكان أبي الجعد وأيضا من الدراسات الديمغرافية الحديثة (على سبيل المثال ج 11) ولا توجد إحصائيات مماثلة بالنسبة للسنوات السابقة على سنة 1963.

تحو المدن الساحلية الحيوية، بل وإلى بعض المدن القريبة كخريبكة، تجلبهم الاضواء البراقة وإمكانيات العمل المتوافرة فعلا في هذه المدن أو الموجودة فقط في خيال هؤلاء الشباب. وحتى التجار المسنون والشخصيات ذات النفوذ، الذين ركزوا في البداية استثماراتهم في مدينة أبي الجعد، نقلوا مجال نشاطهم بعيدا عن أبي الجعد إلى الدار البيضاء وغيرها من المدن أو إلى المناطق المسقية المزدهرة في ضواحي بني ملال.

جدول رقم 1
سكان أبي الجعد من سنة 1883 إلى سنة 1970

السنة	العدد الكلي	عدد اليهود	عدد الأوربيين
1883	1700	200	0
1913	7000-4000	500-400	غ م
1926	8879	1010	138
1936	10211	غ م	158
1952-1951	11389	غ م	غ م
1956	غ م	336	53
1960	14728	80	غ م
1970	18000 ت	2	17

المفتاح :

غ م : إحصائيات غير متوفرة

• : إحصائيات مأخوذة عن اللوائح الانتخابية البلدية

— : تقدير

المصادر :

دوفوكو 1939 ص 125

سيلسترا 1913 ص 282

اللوائح الانتخابية البلدية لسنة 1963

المملكة المغربية : المركز الوطني للإحصاء 1961

مجموعة B 1926، 1941

وقد أصبحت بعض المدن في المنطقة، والتي كانت في السابق مجرد أسواق أسبوعية، من أكثر المستفيدين من العقلنة الاقتصادية التي أدخلها الفرنسيون. وينطبق هذا خاصة على مدن واد زم وخريكة (التي سبق أن أشرنا إليها) والفيق بن صالح وبني ملال. وهذه الأخيرة برزت كسوق ومركز إداري لمنطقة مسقية شاسعة، أضيف إليها في المدة الأخيرة معامل تكرير السكر والصناعات المرافقة لها. أما قصبة تادلة، التي كانت عبارة عن قصبة خراب في نهاية القرن التاسع عشر⁽¹³⁾، فقد عادت الحياة إليها بعد أن أصبحت مركزاً عسكرياً رئيسياً في الفترة الأولى من عهد الحماية.

جدول رقم 2

مقارنة نسبة زيادة ساكنة أبي الجعد مع المدن المجاورة

عدد السكان 1936	عدد السكان 1951 1952	نسبة الزيادة %	عدد السكان 1960	نسبة الزيادة %
أبو الجعد 10.211	11389	%11,5	14728	29,3
قصبة تادلة 7409	8789	%18,8	11733	%33,5
واد زم 5688	13174	%131,6	18640	%41,5
بني ملال 10471	15968	52,5	28933	%81,2
فيق بن صالح 3187	6654	%108,8	13484	%102,6
خريكة 8011	20365	%154,2	40338	%100,5

المصدر : المملكة المغربية مديرية الإحصاء 1961 ص 82

أبو الجعد وهياكلها المؤسسية

هناك أربع هياكل مؤسسية يمكن من خلالها للغريب عن المدينة أن يدرك التنظيم الداخلي للمدينة. وهذه الهياكل هي : المجال والاقتصاد والدين والإدارة. وقيمة هذه الهياكل

(13) دوفوكو (1939) ص : 139 - 140

تكمُن في كون مجموعها يعطي ترتيباً ملموساً للأنشطة الرئيسية بالمدينة. وإلى حد معين، تكون هذه الهياكل ذات دلالة بالنسبة للباحثين أنفسهم. لقد أضفنا هنا «إلى حد معين» حتى نبين أن هذه الهياكل لها دلالة محدودة نسبياً عند «الاهالي»، لأنه هناك مجموعة من الفرضيات الأساسية والأقل تعقيداً، من الهياكل المشار إليها يقيمها الجعديون حول التنظيم الاجتماعي والتي تتقاطع في نقاط عديدة مع الهياكل التي نقدمها هنا. وهكذا سنقوم مثلاً بتقديم وتحليل جانب من تنظيم المجال، ونعني به تنظيم مجال الدرب (أو الحي)، ونفصل فيه أكثر مما نفعل مع الجوانب الأخرى من تنظيم المجال، وذلك حتى نوضح علاقة ترتيب المجال في الدرب بالفرضيات الأساسية الموضوعة حول التنظيم الاجتماعي.

.ونود هنا أن نؤكد على نقطة أساسية، غير هذا التقديم الانثنوغرافي الأولي، وهي عدم وجود تحديد واضح للأدوار الاجتماعية للفرد في علاقاتها مع المؤسسات الرسمية من اقتصادية ودينية وحكومية. وهكذا فإن معرفة الوظيفة التي يقوم بها الفرد أو نسبه أو غير ذلك من المكانات التي يتمتع بها، لا تفيدنا الا قليلاً في معرفة الكيفية التي يتصرف بها الفرد معيارياً مع الأفراد الآخرين. وكما أوضح ذلك ناضل (S.F.Nadel)، فإن الأدوار «الحقيقية» تحمل دائماً في طيها «هالة من الوقع» (halo effect). فعلى سبيل المثال، أن يكون الفرد واحداً من البيروقراطيين، فإن ذلك يحمل في طيه مجموعة من «الخصائص الإضافية» يحملها الفرد في تعامله مع المواقف المختلفة التي يوضع فيها⁽¹⁴⁾. ففي المغرب أن يعرف المرء أن فلاناً صاحب دكان أو موظفاً حكومياً، فإن ذلك لا يكون في حد ذاته مؤشراً مهماً على الدور الذي يقوم به الفرد في المجتمع. وليس المقصود من هذا أننا نريد أن نثبت أن المؤسسات الرسمية، كالجهاز الحكومي والمؤسسات الاقتصادية والعمل في المؤسسات الدينية والتي سنقوم باعطاء وصف لها، لا قيمة لها، بل ما نريد قوله، هو أن تلك المؤسسات تشكل عناصر ضمن مجال أوسع تتحقق فيه أنشطة خاصة، كالأنشطة الاقتصادية والسياسية والدينية. وعلى أن النشاط الاجتماعي يتم بين الأشخاص الاجتماعيين بعمقه الكامل، فإن ذلك يجعل من العسير ادراك الأشخاص فقط في علاقاتهم مع مجموعة من المؤسسات الرسمية وحدها أو اعتماداً عليها بالدرجة الأولى، كما هو معمول به في مجتمعاتنا الغربية.

المجال

تبدو مدينة أبي الجعد من بعيد كواحة تحيط بجانبها الغربي الحدائق والبساتين، التي تزود المدينة بوافر المتوجات الفلاحية المختلفة كالجوز والزيتون والاجاص والرمان وأنواع الخضر. وقد أزيل في العقود الأخيرة الكثير من أشجار الجهة الشمالية لإفساح المجال لبناء المساكن الجديدة، بينما بقيت الجهة الجنوبية على حالها. تحد أبو الجعد من الشرق بهضبة صخرية خالية من النبات تقريبا. وهذا يناقض ما ورد في مصادر القرن السادس عشر من وصف للمدينة، حيث قيل عنها آنذاك أنها تقع وسط غابة (لم يبق منها سوى غابة صغيرة يقدسها السكان). وحسب وصف دوفوكو، فإن أقرب نقطة لجلب الحطب للمدينة، في الثمانينات من القرن الماضي، كانت تقع على بعد عشر كيلومترات تقريبا، في سفوح جبال الأطلس المتوسط (15).

ومع هذا لا تخلو المدينة من مساحة جمالية، إذا ما تمنع إليها الناظر من الغرب، إذ تبدو أبنيتها البيضاء مؤطرة بقمم الأطلس المتوسط، يتعارض بياضها الصقيل مع الخضرة الزمردية للقرميد الذي يكسو قبب الأضرحة الشراقوية. وأهم إضافة ساهم بها الفرنسيون في هذه الصورة، احاطة سوق المدينة من جهاته الثلاث برواق ينتهي بأقواس تفتح على حوانيت السوق. وقد صمم هذا الرواق، في الأصل، أحد ضباط الشؤون الأهلية في العشرينات، الذي استلهم تصميمه من الأروقة والأقواس التي تحيط بالكعبة. وقد شعر هذا الضابط أنه من المناسب تقليد مظهر الكعبة، بما أن مدينة أبي الجعد ذاتها هي مدينة مزاراة يحج إليها الناس. ويميز البجعديون وأهل القبائل الذين يزورون المدينة تميزا قاطعا بين الحج إلى مكة الذي يتم في أوقات معينة من السنة وبين «الزيارة» التي يقومون بها لأضرحة الأولياء في المدينة (16). وهذه المماثلة بين مكة وأبي الجعد، والتي ألهمت الفرنسيين بناء الرواق والأقواس، كانت واحدة من المستحدثات الفرنسية التي أثرت بصور مختلفة على الأدوار التي أمكن للصلحاء الشرقاويين أن يلعبوها في المجتمع. وفوق هذا لم يخل بناء الأقواس من فائدة، إذ حسن منظر المدينة عند التطلع إليها من «البيرو» (مقر الإدارة في عهد الحماية) الذي يقع على مرتفع صغير في الجهة المقابلة للسوق، وقد أصبح الآن مقرا لقائد المدينة (انظر الرسم التوضيحي رقم 6).

لا يحيط بمدينة أبي الجعد سور دفاعي، كما هو المعتاد في المدن العتيقة الأخرى. ويعتبر البجعديون أن بركة الصلحاء الشرقاويين كافية لحماية المدينة من غارات القبائل المجاورة التي هي في أغلبها من أتباع الزاوية الشراقوية. وعلى الرغم من عدم وجود سور دفاعي، فإن المدينة كانت لها وسائلها الدفاعية الخاصة، فما زالت تلاحظ إلى الآن بقايا أبواب تحدد مداخل المدينة عبر دروبها (أزيل آخر باب من هذه الأبواب سنة 1965). وقد مكنت هذه الأبواب والجدران الخارجية للمنازل من عزل المدينة ودروبها في الليل عندما تغلق تلك الأبواب (17).

يرجع تاريخ تشييد معظم أبنية المدينة القديمة — ولا سيما منها تلك التي تقع إلى الشمال والشرق — إلى بداية عهد الحماية. وإذا كانت الحدود الخارجية للمدينة محددة بشكل واضح، فإنه لا يوجد أي نمط أو شكل هندسي معين يحكم متاهات دروب المدينة، التي تتكون من أزقة ضيقة وملتوية ينتهي الكثير منها إلى أبواب مسدودة. هذه الأزقة لا تسمح بمرور السيارات نظرا لضيقها، لكنها تظل مكتظة طيلة اليوم بالمارة والباعة والحميز وعربات اليد والبعال وبالأطفال الذين يلعبون في جنباتها. وتقوم النسوة في الأزقة الأقل ازدحاما ببعض الأشغال المنزلية كفصل القمح وتخفيفه على جنبات الزقاق أو بقضاء الوقت في تبادل الحديث وأخبار التهمة مع الجارات.

والانطباع العام الذي يخرج به الأوروبي الزائر للمدينة، هو انطباع الغموض التام، حيث لا توجد أية مبادئ عامة مبنية على معايير تجريدية يمكن أن تتبع في التنقل من مكان لآخر داخل المدينة. إذ لا يكون باستطاعة المرء معرفة المسالك المؤدية لمكان معين، إلا إذا سبق له بالفعل أن ذهب إلى ذلك المكان. ومن المحتمل، على الرغم من صغر المدينة، أن يتيه فيها حتى بعض البجعديين، إذا ما وجدوا أنفسهم في أزقة غير مألوفة لديهم. وهذا الغموض لا يقتصر على أزقة المدينة فقط، بل يشمل واجهات المنازل، التي لا يوحي مظهرها الخارجي بأي شيء عن مكانة وغنى أصحابها. ذلك أن معظم المنازل مستطيلة الشكل ومكونة في الغالب من طابقين ومطلية بالجير الأبيض. ولا يوجد بها أي فراغ بين منزل وآخر. تفتح الدور على الأزقة التي توجد بها بواسطة أبواب ضيقة وبنوافذ ضيقة في الطابق

(17) في اللهجة المحلية لسهل تادلة، تُعطي لفظة «الدرب» معنى مرادفاً للفظ «حومة» في جهات أخرى من المغرب، إلا أن لفظة «حومة» لا تستعمل إلا قليلاً في المنطقة، رغم وجودها في اللهجة المحلية. وبما أن استعمال اللفظين نوعاً من الغموض، فقد فصلنا أن نبيه القاري إلى أننا نستعمل الدرب هنا بالمعنى المراد به أبي الجعد. وليس بالحق المستعمل في فاس، مثلاً، حيث يميز بين «الحومة» كمرادف للحمي، والدرب الذي هو جزء فقط من الحومة.

(15) دوفوكو (1939) ص: 119

(16) يستعمل مصطلح «الزيارة» أيضاً بالنسبة لزيارة مكة في أوقات أخرى من غير موسم الحج.

العلوي محمية بشبايك من الحديد. ولا يستطيع المرء أن يميز من هذه الأبنية ما عدا بعض المساجد والأضرحة الرئيسية، التي تنفرد بمداخل منمنقة وبأبواب تظل مشرعة تكشف للناظر عما بداخلها. ولن يصبح بالامكان التعرف على غنى أصحاب الدور وجاههم، إلا بعد الدخول إلى وسطها. فدور الأغنياء تتميز بأفنيها الواسعة التي تتوسطها نافورات المياه وتحيط بها الحدائق، بينما تتوسط دور الفقراء باحات داخلية صغيرة تعلوها فوهات تسمح بمرور الهواء، بينما تظهر علامات البلى وعدم العناية على كل مرافقها.

كانت آثار التجربة الكولونيالية على تنظيم المجال في أبي الجعد بليغة، على الرغم من ضالة عدد الأوربيين الذين استوطنوا المدينة في عهد الحماية. ففي العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن، طورت مصالح السكنى والتعمير تصاميم مديرية لكل المدن المغربية بما فيها مدينة أبي الجعد. وقد قسمت أبو الجعد، في التصميم الذي وضع لها، إلى ثلاثة قطاعات، واحد منها للمغاربة «التقليديين» والثاني للمغاربة «المتطورين» والثالث للأوربيين. وقد صمم كل قطاع ليناسب عقلية ساكنيه. وهكذا تركت المدينة القديمة، مثلا، على الحالة التي كانت عليها باستثناء ما زودت به من ماء وكهرباء ومجار.

كانت حدود القطاع، الذي قصد به أن يكون مدينة أبي الجعد الأوربية، تنتهي في الجهة الغربية من السوق. وقد تميز هذا القطاع بتوفره على حديقة ومنتزه ومسبح وملعب للتنس. وتحور هذا القطاع في الأساس حول بناية البيرو، حيث لم يكن بالمدينة سوى عدد قليل من الأوربيين من غير العاملين بالادارة أو الملحقين بها. شيدت بناية البيرو في سنة 1929، وهي ما تزال إلى اليوم المقر الرئيسي لمعظم المصالح الادارية والقضائية الممثلة للحكومة المركزية. وقد استخدمت البناية في أول عهدها كمقر للضابط العسكري المكلف بالشؤون الأهلية، وذلك إلى غاية سنة 1933؛ وهي السنة التي انتقلت فيها أبو الجعد من الادارة العسكرية إلى الحكم المدني. بعد ذلك التاريخ، أصبح البيرو مركزا للمراقبين المدنيين الذين تعاقبوا على تسيير المدينة إلى أن حصل المغرب على استقلاله سنة 1956. آنذاك استبدل المراقبون الفرنسيون بالقواد الذين تعينهم الحكومة المركزية من خارج المنطقة. إلى جانب البيرو، توجد دور فخمة (أو دارات) يقطنها المكلف بالشؤون الصحية ومدير الأشغال العمومية وبعض المدرسين. ويشكل اساتذة التعليم الثانوي الفرنسيون مع أسرهم الجالية الأوربية الوحيدة المتبقية في المدينة. ووراء هذه البنايات، على الطريق الرئيسي، يوجد مركز الدرك ومحطة بنزين ونزل به حانة ومطعم (يقوم بوظيفة التزالة*) وملعب لكرة القدم كان في السابق مدرجا لهبوط الطائرات. وقد أضيفت في المدة الأخيرة لهذا القطاع بنايات

* التزالة لفظ يدل في الاستعمال الدارج على المحطات التي كانت تتوقف بها القوافل التجارية. (ه.م.)

قليلة معظمها من المدارس. ومما تجدر الإشارة إليه، أن هذا القطاع لم يسكنه في فترة الحماية سوى الدخلاء من غير البجعيين.

أما القطاع الثالث المضاف للمدينة في التصميم المديري الموضوع سنة 1931، فقد تكون من مشروع سكني سمي بـ «بجعد الجديد»، كانت الغاية منه توفير السكن للبورجوازية المسلمة «المتطورة» من سكان أبي الجعد. وقد صمم القطاع على شكل مستطيلات ذات طابع رتيب. ويرجع تاريخ بناء الدور الأولى، الموجودة في هذا القطاع، إلى الثلاثينات، حيث روعيت آنذاك مواصفات التصميم الأصلي الذي وضعه الفرنسيون ومواد البناء التي أشاروا باستعمالها. غير أن هذه التقنيات الحضرية الموضوعة بعناية ضاعت وسط خضم البناء الفوضوي، الذي قلت فيه مراقبة الحكومة حيث اكتفت بالحفاظ فقط على التصميم المستطيل الأصلي. أما البنايات الحديثة، فقد تمت في العقدين الأخيرين، وذلك لأن الفرنسيين قيدوا الهجرة من البادية إلى المدينة. وفي السنوات الأولى من الاستقلال، عرفت حركة البناء ازدهارا تلتها فترة ركود نسبي، أي في الوقت الذي اتبعت فيه الحكومة المغربية السياسة الفرنسية القديمة في الحد من الهجرة، ولكن دون أن تعلن عن ذلك رسميا. وقد عادت الحكومة المغربية وتخلت من جديد عن تلك السياسة (ربما للتغيرات التي عرفها المناخ السياسي؟). وعلى العموم، ما تزال الخطوط العامة للتصورات الفرنسية قائمة إلى الآن، كما كانت عليه منذ أربعين سنة خلت.

الاقتصاد

ترتبط المدن الرئيسية في تادلة (أبو الجعد، قصبة تادلة، واد زم، الفقيه بن صالح، خريكة، بني ملال) بدورة تناوبية من الأسواق الأسبوعية، تستضيف فيها كل مدينة السوق في يوم معين من أيام الأسبوع. وتشكل كل واحدة من المدن الرئيسية حلقة في دورة تناوبية ثانوية مكونة من أسواق أسبوعية صغرى تدور في فلكها. تعقد الأسواق، مبدئيا، في كل أيام الأسبوع ماعدا يوم الجمعة، الذي تقام فيه صلاة الجماعة وتلقى فيها خطبة الجمعة في المساجد الكبرى. ومع هذا يوجد في سهل تادلة العليا سوقان أسبوعيان، على الأقل، يعقدان يوم الجمعة ويشدان عن القاعدة. ويدعى بعض المخبرين من أهل القبائل أنه إلى وقت قريب، كانت هناك أسواق كثيرة تعقد أيام الجمع. إلا أن قيام الحركة الوطنية وانتشارها بين صفوف الجماهير، بعد الحرب العالمية الثانية، أثنى الناس عن عقد الأسواق أيام الجمع. يرتفع عدد سكان أبي الجعد إلى ثلاثة أضعافه تقريبا يوم الخميس الذي هو يوم انعقاد السوق الأسبوعي بالمدينة. وتبدأ الحافلات والشاحنات المحملة بالباعة والتجار المحترفين

بالوصول الى المدينة قبل طلوع الشمس. وقد يصل بعض أهل القبائل الى المدينة في اليوم السابق على انعقاد السوق، إلا أن الأغلبية تحضر يوم السوق ذاته. واستعدادا للسوق تقوم حافلات وشاحنات أخرى بالطواف في الناحية لأخذ أهل القبائل ونقلهم الى المدينة مع ما يرغبون في حمله الى السوق من بهائم ومنتجات فلاحية. أما الفنادق (التي تحمل في العربية الفصحى معنى مكان إقامة القوافل، فهي في الاستعمال المغربي الدارج عبارة عن اصطبلات للدواب في أيام السوق، وتصلح أيضا لتخزين البضائع وتوفير السكن الرخيص لفقراء المدينة بل وربما كانت دورا للبقاء في حالات أخرى)، فتكتظ بأهل القبائل ودوابهم، شأنها شأن حمامات المدينة التسعة وشأن الأضرحة الشرفاء الرئيسية التي زحزح بالزوار وتعرف اقبالا كبيرا من أهل القبائل يوم السوق.

وتعرف كل مرافق المدينة نشاطا متزايدا يوم السوق، ففي هذا اليوم يقوم التجار اليجمعديون بأغلب تجارتهم الأسبوعية، وفيه تعقد المحكمة الشرعية جلساتها الأسبوعية، وفيه يتلقى القائد تقارير المقدمين والشيخوخ (المعينين من قبل الحكومة) والمسؤولين عن الفرق القبلية، ويصدر إليهم أوامره وتعاليمه، ويستمع الى شكايات وتظلمات رجال القبائل. وفي هذا اليوم أيضا، يعمل المستوصف الصحي بكامل طاقته، وكذلك مكتب البريد الذي يؤدي الحوالات القادمة من الخارج الى أصحابها ويوزع المعاشات العسكرية على الجنود المتقاعدين ويسلم للشيخوخ المراسلات الموجهة للمناطق القروية.

في فترة ما قبل الحماية، كان السوق يعقد بكامله في باحة في الهواء الطلق أمام ضريح سيدي أحمد الشرقي. وكما سبقت الإشارة الى ذلك في الفصل الثاني، فإن صلحاء الزاوية الشرفاء كانوا يستلمون أسلحة رجال القبائل قبل دخولهم الى السوق ويحتفظون بها الى نهاية انعقاده. وقد انتهى نشاط كفالة السوق من طرف الشرفاء منذ ان استتبت الأمور عمليا للإدارة الفرنسية. وعلى الرغم من التحويلات التي أدخلتها إدارة الحماية على نظام الاسواق، فقد حافظ السوق على المبادئ الأساسية التي كان يقوم عليها في السابق، وذلك كبدل التنافس الحر بين الباعة والحرفيين الذين يتجمعون في مكان واحد حسب اختصاصهم، وهذه المبادئ توجد في كل أسواق الشرق الأوسط⁽¹⁸⁾. ولتوضيح ذلك قليلا، يجتمع الباعة الذين يتاجرون في بضاعة معينة والحرفيون وغيرهم الذين يقدمون خدمات متشابهة في مكان واحد في السوق، وهكذا نجد مكانا خاصا بباعة الخضار وآخر بباعة الحلي الخ.

(18) بالنسبة لوصف مماثل للسوق، وللتغيرات عرفها السوق شمال المغرب، بعد اقرار نظام الحماية، راجع فوك (1938).

تشارك كل أسرة من أسر المدينة، عمليا، في نشاط ما من أنشطة السوق اما بعملية البيع أو الشراء أو هما معا. فخلال يوم السوق يتحول كثير من الباعة الى مشترين أو العكس. ويمكن تصنيف الباعة في السوق الى عدة أصناف، منهم الباعة المحترفون الذين يقضون جل وقتهم في التنقل من سوق الى سوق، وباعة المناسبات الذين يقصدون السوق بين الفينة والأخرى عندما يتوفر لهم ما يبيعونه من بهائم ومنتجات فلاحية وغيرها. وقد تكون، في بعض الأحيان، كمية المواد المتاجر بها قليلة جدا، فعلى سبيل المثال، قد تقضى امرأة صبيحة يوم السوق في انتظار بيع دزينة من البيض تستغل العائد منها في مشتريات بسيطة. ونفس الشيء ينطبق على بعض خدام دور الوجهاء (الذين يعملون عادة مقابل ما يقدم لهم من طعام) الذين يحضرون الى السوق مع الفجر ويشتررون كميات من الخضار والفاكهة من الشاحنات التي تصل الى أبي الجعد، ويعودون لبيعها في نفس السوق بربح زهيد. وما يحتاجه هؤلاء من رأس مال قليل، يزودهم به باعة الجملة الذين يضمنون بذلك بقاء هؤلاء في علاقة زبونية معهم.

يولي المدينيون اهتماما كبيرا لسوق البهائم — خاصة من توافر لديه رأسمال يريد استثماره — يضاهي الاهتمام الذي يولييه رجال القبائل لهذا الصنف من التجارة. فأغلب هؤلاء (المدينيين) يعقد اتفاقا مع أحد رجال القبائل للمغامرة في تربية الماشية والتجارة بها. ويعرف هذا الصنف من التعاقد بـ «الشركة». وهذا النوع من التنسيق بين المدينيين وأهل القبائل، والذي قليلا ما يقوم على الاعتبارات الاقتصادية وحدها، يمثل نموذجا من العلاقات الثنائية المعقدة التي نجدها حاضرة في معظم الأنشطة الاقتصادية وباقي العلاقات المجتمعية الأخرى. فالشركاء المتعاقدون غالبا ما تربطهم روابط متعددة كعلاقة القرابة الدموية والعلاقة الزبونية وذلك حتى يضمن الطرفان وجود الثقة وبقاءها بينهما. وأكثر التماذج شيوعا في الشركة، النموذج الذي يقوم فيه المديني باعطاء نصيب من رأس المال الذي يستغل في شراء قطع من الماشية، وفي كل سنة يتوصل صاحب رأس المال بنصيب من الربح يتفق على نسبته مسبقا مع شريكه من القبيلة الذي يعرف عادة بـ «الصاحب». وتختلف نسب تقاسم الأرباح تبعا لعدة عوامل، منها مهارة رجل القبيلة وسمعته وكذلك قيمة الفوائد المتفق عليها التي يمكن أن يجنيها رجل القبيلة من العلاقة الزبونية التي يدخل فيها مع المديني أو العي يعتقد أن باستطاعة هذا الأخير أن يقدمها الى صاحبه.

لم يعد يتعاطى الآن هذا النوع من الشركة أو يفضل المغامرة فيه سوى أولئك المدينيين ذوي رأس مال متواضع، أما الآخرون ممن توافر لديهم رأس مال كبير، فأمامهم فرص كثيرة وامكانيات استثمار متعددة متاحة في جهات أخرى من المغرب. لهذا لا يفضل

الشركة والمغامرة في تجارة البهائم إلا من ليس له الجاه الكافي أو الامكانيات الضرورية للإشراف على مصالحه والدفاع عنها في جهات بعيدة عن أبي الجعد. وقد ساهم ذلك في إضعاف الاقتصاد القروي بالمنطقة.

باستثناء هذا التعاقد بين المدينين ورجال القبائل في تربية الماشية و تعاقدات أخرى مماثلة يضمن بها المدينون الحصول على حاجياتهم من الحبوب، فإن الاتجاه العام الذي يطبع العلاقات بين الباعة والمشتريين في سوق الخميس، يقوم على أسس اقتصادية محضة، مع ميل إلى اتمام الصفقات بأقل ما يمكن من ثمن. وهذا ينطبق على الخصوص على المشتريين الذين باستطاعتهم تأدية ما يشترون نقدا. وعلى العكس من ذلك يحافظ باعة الحوانيت في أبي الجعد على علاقات ثنائية قارة ومعقدة مع زبائنهم، يستخدمون في الإبقاء عليها «الطلق» (البيع مع تأجيل الاداء). ففي هذه العلاقات، تطفئ الامتيازات التي يعطيها الاقراض الطويل المدى والاعتبارات الأخرى غير الاقتصادية، على الزيادة التي يضيفها أصحاب الحوانيت على أسعار البضائع.

أما الأنشطة التجارية والحرفية، فهي أكثر تعقيدا مما قد يوحي به الشكل الموحد للحوانيت وورش العمل. كان في أبي الجعد (أيام تواجدها بها 1970) 838 حرفيا وتاجرا ينضوون تحت 42 حرفة و 26 نشاطا تجاريا، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الجزارين وباعة التوابل والخضارين وباعة الملح والحياطين والنساجين والحلاقين وصانعي الروابيزه وصانعي الأقفال والتجارين، إلى جانب صنف من الباعة يعرف بـ «بياع شراي»، يتاجر أصحابه في كل شيء له قيمة مهما قل شأنها، وذلك بكميات قليلة ورأس مال زهيد.

غادر العدد القليل من التجار الأوربيين، الذين كانوا بأبي الجعد إبان الحماية، المدينة بعد استقلال المغرب مباشرة سنة 1956. وقد اشترى المغاربة المسلمون معظم المؤسسات التجارية والمقاولات التي كانوا يديرونها، كالفندق والمقهى الواقعين على الطريق الرئيسي، ومصلحة كانت تسير حافلة وشاحنة في الناحية، ومتجر خاص بالأوربيين، و مرأب لاصلاح السيارات، ومعمل صغير لانتاج الاسمنت. لكن المغاربة، الذين تولوا تسيير هذه المؤسسات، لم يضيفوا إليها استثمارات جديدة لتطويرها. وكذلك كان الأمر بالنسبة للدكاكين التي كانت في ملك اليهود والتي اما اشتراها المسلمون أو تركت للصناع والعمال الذين كانوا يعملون مع أربابها السابقين، وذلك بعد مضي سنوات قليلة على الاستقلال. أما الكيفية التي انتقلت بها ملكية هذه المؤسسات من أصحابها اليهود إلى المسلمين، فتختلف حسب ظروف كل حرفة أو تجارة. فمثلا تولى الفقهاء (مدرسو القرآن) حرفة الباعة المتجولين

في البوادي، وأخذوا معظم السلع من الثياب والملابس من أصحابها اليهود مستغلين لصالحهم معرفتهم بالبادية والعلاقات التي تربطهم بسكان البوادي.

لم تشتهر مدينة أبي الجعد أبداً، في تاريخها، كمركز حرفي، وحتى في السنوات الأولى من عهد الحماية، كانت معظم الأنشطة الحرفية ثانوية، بينما كانت المدينة تحصل على ما تحتاجه من مواد مصنعة من المدن الساحلية⁽¹⁹⁾. وقد عرفت بعض الحرف انتعاشا ما خلال الحرب العالمية الثانية، عندما تعذر الحصول على المصنوعات الأوربية، فقد عمل في هذه الفترة صانعو الأحذية لصالح حكومة فيشي الفرنسية ثم لصالح الحلفاء فيما بعد. أما عدا ذلك فمعظم التقارير الإدارية، في عهد الحماية، تشير إلى التراجع المستمر للأنشطة الحرفية والمخطاطها. فحتى السوق المحلي لم يعد يقبل على المتوجات الحرفية بعد انتشار المواد المصنعة الرخيصة، عقب الحرب العالمية الثانية، وذلك كأحذية البلاستيك والملابس الجاهزة والمستعملة التي طغت على منتجات صانعي الأحذية والنساجين المحليين. ولم ينبج من هذا الانحطاط العام سوى حرفة التجارة، حيث شجع رخص اليد العاملة في أبي الجعد بعض المؤسسات في المدن الساحلية على التعاقد مع التجارين المحليين لإنتاج بعض القطع لحسابها.

تتراوح مساحة محلات البيع ما بين محلات كبرى تستعمل في تخزين البضائع وتعرف بـ «المهري»، والتي يوجد منها تسعة فقط يملكها كبار تجار المدينة، ومحلات تجارية صغيرة أكثر شيوعا تعرف بـ «الحانوت»، ولا تتعدى أبعادها في الغالب 1,80 م عرضا ومثيلة طولا. ويعرف معظم الباعة باسم التاجر. والتاجر عادة هو الذي يتاجر في أصناف متعددة من المواد. أما أولئك الذين ليس لهم سوى رأس مال صغير ويتاجرون في مادة واحدة، فيعرفون عادة باسم المادة التي يتاجرون فيها، وذلك مثل «الفخار» الذي ينسب إلى الفحم المستخرج من الخشب.

ومعظم المحلات التجارية والحرفية يمتلكها ويسيرها الأفراد، وليس هناك سوى عدد قليل يشذ عن القاعدة ويقوم على أساس تعاوني. فعلى العموم، يتجنب الناس أقصى ما يمكن المواقف التي يجنون أنفسهم يتقاسمون فيها المسؤولية مع غيرهم، أو التي يكونون تابعين فيها لغيرهم. وهذا الاتجاه نجده حاضرا في كل الأنشطة الاجتماعية، كما سنناقش ذلك في الفصل الخامس. فكل تاجر أو حرفي يفضل العمل لحسابه الخاص، هذا مع وجود عدد قليل منهم يفاخرون في الحصول على رأس مال من أحد أقربائهم أو ممن يثقون فيهم.

لا يشكل نظام «الحنطة» الذي ينضوي تحته التجار والحرفيون شذوذاً عن هذا الاتجاه العام في الحفاظ على السلطة الفردية داخل المؤسسة التجارية أو الحرفية. فنظام الحنط الموجود اليوم في أبي الجعد، فرضته الإدارة الفرنسية في العشرينات من هذا القرن، ولم يكن استمراراً لأي نشاط تعاوني وجد قبل ذلك التاريخ. وحتى المشرق الفرنسي لوي ماسينيون، الذي أكد أن نظام الحنطة في الحرف والتجارة هو المؤسسة التي تلحم المدن الإسلامية، لم يجد سوى أدلة ضعيفة يثبت بها ذلك في حالة المدن المغربية، التي كانت المجال الوحيد الذي حاول القيام فيه ببحث سوسيولوجي في الموضوع. وقد أشار بصفة خاصة إلى وضعية أبي الجعد التي تمثل بوضوح الشكل «البدائي» لنظام الحنطة في المغرب، الذي بقي بربرياً في أساسه (نسبة للبربر) ولم تلحقه المؤثرات الإسلامية إلا بكيفية سطحية. ويعمل لوي ماسينيون ذلك بعدم وجود نمط رسمي للزعامة في نظام الحنطة، فالقرارات يتوصل إليها باجماع تراضى فيه الأطراف بشكل غير رسمي، ويكون الحنطة في أية حرفة من الحرف لم تشكل تعاونية لها وجود مستقل عن الأفراد⁽²⁰⁾. وقد فشل لوي ماسينيون، في دراسته للحنط في المدن المغربية الكبرى، في الحصول على الأدلة الكافية التي يمكن أن تدعم نظريته القائلة بأن الحنط في المجتمعات الإسلامية مؤسسات تعاونية، ومع فشله ذلك، فسر نظريته بادعاء يرى فيه أن ما هو واضح في الحنط بصورة قوية، ما هو في الواقع الأشكالاً سطحية ناتجة عن التأثير الإسلامي⁽²¹⁾. وتمائل استراتيجي ماسينيون في التحليل استراتيجي ييل في كثير من جوانبها، فكل منها يفترض وجود أشكال مجتمعية سابقة يفسر بها انعدام التناسق بين الواقع المستخلص من الملاحظة الانثوغرافية والافتراضات المسبقة الموضوعية حول المجتمعات الإسلامية.

لا يوجد أي نظام تراتبي واضح المعالم يميز فيه بدقة بين الوجاهة والمكانة التي يحتلها مختلف التجار والحرفيين. فمن المستحيل القول بتراتب من هذا القبيل، مادام الكثير، حتى من فقراء الباعة والحرفيين، يملكون مصادر مادية أخرى لا تظهر بوضوح فيما يتعاطونه من نشاط في دكاكينهم وورشات عملهم. فمثلاً نجد بائعاً مختصاً في بيع «البلاغي» (الأحذية المغربية)، التي يستوردها من فاس، لا يوجد في دكانه سوى القليل من البضاعة، ومع ذلك قد تكون له مصادر أخرى مهمة تأتيه إما من الأكرية أو الأراضي الزراعية التي يمتلكها أو من المتاجرة في الماشية أو مصادر أخرى غير محددة. ومعظم التجار الذين هم من أصل قروي لهم أراض زراعية أو حقوق فيها تضمن حاجياتهم من المواد الغذائية التي يحتاجونها

(20) ماسينيون (1924) ص: 62

(21) المرجع السابق ص: 139

في المدينة. إذ من الواضح أن كل واحد يحاول ما أمكنه ذلك تنويع نشاطاته ومصادره تحسباً للآفات التي قد تلحق بنشاط واحد ووحد. هذا فإن أخذ وظيفة الفرد أو عمله كدليل على غناه ومكانته، كما هو معمول به في المنظور الغربي، ليس له سوى دلالة ضعيفة.

تنبني وجاهة الأفراد ومكانتهم في الأساس على ترتيبهم في المجتمع ككل وليس على النشاط الاقتصادي الذي يتعاطونه فقط. إذ ليست هناك سوى حرفة قليلة تدر أرباحاً قليلة وتوسم أصحابها بمكانة وضيفة، وذلك كتعاطي بعض الحرف القدرة كدباغة الجلد. وحتى هذا المبدأ لا ينطبق على كل الحرف القدرة، فالجزائريون مثلاً، الذين يتعاطون حرفة يمكن أن تعتبر قدرة، يرتبون في مكانة اجتماعية أرق من مكانة المعلمين وبعض الموظفين الحكوميين، وذلك لما عرف به بعض الجزائريين من حصوهم على مداخيل كبيرة ومستوى معيشي مرتفع. وهناك دليل واحد من بين الأدلة الاجرائية العامة القليلة الذي يمكن أن يدلنا على مكانة الأفراد، وهو معرفة فيما إذا كان الحرفي أو التاجر من أصل قروي أو من أصل حضري. وحتى هذا الدليل غير محدد بدقة. فمثلاً معظم القرويين المهاجرين غالباً ما يتجمعون في أنشطة واحدة التي تتطلب رأسخلاً صغيراً، كبيع الخضار والفواكه وتعاطي حرفة «بيع شراي». وحتى في هذا الباب، توجد استثناءات يعرفها البجعديون جيداً.

الدين

يتفق معظم سكان مدينة أبي الجعد على أن مجموع المؤسسات الدينية الرسمية يتمحور حول المساجد والكتاتيب القرآنية الملحقة بها ومؤسسة الأوقاف، التي تدعم الأنشطة الدينية، والمحكمة الشرعية. وقد أصبحت هذه المؤسسة الأخيرة، منذ عهد الحماية، مؤسسة قضائية يقتصر مجال أحكامها على الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والارث وبعض البيوع الخاصة بالأراضي الزراعية.

ويتسم المجتمع المؤسساتي الديني بمساهمة كل أفراد «الأمة» الإسلامية فيه. ويرى سكان المدينة في الوقت الراهن أنه لا علاقة للطرق والزوايا والصلحاء والعلاقات الزبونية المرتبطة بهم بالمؤسسات الإسلامية الرسمية التقليدية، وذلك لأن الطرق والزوايا تتسم بطابع الخصوصية ولا يدعمها أو يساهم فيها سوى مریديها وأتباعها. وقد أصبحت وجهة النظر هاته سائدة منذ العشرينات من هذا القرن. لكن مازال أغلب أهل القبائل وكثير من المسنين في مدينة أبي الجعد لا يستطيعون، إلى الآن، القيام بتمييز من هذا القبيل.

توفر مدينة أبي الجعد على مسجدين رئيسيين تقام فيهما صلاة الجمعة بحضورها جمع مسلمين ويلقى فيها امام المسجد خطبة الجمعة (أما صلاة العيدين، عيد الاضحى وعيد الفطر، فتقام، اذا ما سمحت الظروف المناخية، بالمصلى الواقع في الجانب الشرقي من المدينة). وأما تاريخ بناء أقدم المسجدين، فيرجع إلى عهد السلطان مولاي سليمان الذي أمر ببنائه سنة 1805. وأما المسجد الثاني قرب بجعد الجديد، فحديث البناء، إذ لم تنته أشغال البناء فيه إلا سنة 1973، بيد أن إقامة الصلاة فيه بدأت سنتين قبل ذلك التاريخ. ويعتمد في تسيير هذا المسجد الأخير على المساعدات التي تقدمها وزارة الأوقاف، حتى وإن كانت نفقات بنائه تمت بمساهمات خصوصية محلية، ساهم فيها بالأساس أغنياء التجار من غير الشرقاويين وقليل من أفراد الزاوية الشرقاوية. ومن بين الشرقاويين الذين ساهموا، أحد الزعماء السياسيين المخلصين، الذي لم يتلق أية مساعدة تذكر من أفراد الزاوية الشرقاوية، أثناء ترشحه في الانتخابات التي جرت في الستينات. ولهذا السبب انحاز إلى جانب مؤيديه من غير الشرقاويين وأصبح اماما بالمسجد الجديد.

يقوم بالعمل في المسجدين الرئيسيين وغيرهما من المساجد الثانوية الواقعة في الأحياء الصغيرة، أئمة وقيمون يتلقون مساعدات مالية من وزارة الأوقاف. وأغلب هؤلاء من فقهاء الكتابات القرآنية، الذين يعتمدون في معاشهم، إلى جانب القدر الزهيد الذي يتلقونه من الوزارة، على ما يقدم لهم من هدايا نقدا أو عينا بمنحها لهم آباء التلاميذ الذين يعلمونهم. كما يتلقون في بعض المناسبات هدايا اضافية عندما يختم أحد الاطفال حفظ القرآن مثلا. أما فقهاء الكتابات في الدروب الصغيرة، فيعتمدون كلية على الهدايا وعلى ما يتفقون عليه مع أسر الدرب من قدر مالي أو عيني يقدم لهم سنويا. وإلى جانب هذا تتلقى مجموعة أخرى، مكونة من حفظة القرآن ومؤذني المساجد وأئمتها، مساعدات رسمية من وزارة الأوقاف مقابل ما تقوم به من قراءة يومية لحزب من القرآن في مسجد مولاي سليمان. يشرف على الأموال المخصصة لتسيير المساجد والاتفاق على قيمها وأئمتها، وكذا على تسيير بعض أضرحة الأولياء الذين ينتمون لآل البيت، نائب عن وزارة الأوقاف مقيم بأبي الجعد. ويقوم هذا الموظف الرسمي (وهو يدير في نفس الوقت محلا لبيع السجائر) بجمع أكرية ممتلكات الأحباس، التي تتكون في الأساس من حوانيت التجار الموجودة قرب المساجد الكبرى. والملاحظ أن مؤسسة الأحباس تمتلك في جهات أخرى من المغرب ممتلكات مهمة تدر مداخيل طائلة، خاصة في الحواضر الكبرى والمناطق المحيطة بها. وإلى وقت قريب، كانت للأحباس ممتلكات كثيرة في المناطق القروية⁽²²⁾. وفي فترة ما قبل الحماية، وإلى غاية سنة

(22) في الستينات فوّتت ممتلكات الأحباس في البوادي لوزارة الداخلية، وادخلت ضمن الإصلاح الزراعي.

1927، كان يشرف على أحباس أبي الجعد وضواحيها، ناظر ينتمي إلى السلالة الشرقاوية. لكن بعد ذلك التاريخ، انتقلت نظارة الأحباس إلى وادي زم واستمر في إدارتها أحد الأعيان الشرقاويين. وبعد الاستقلال، انتقلت نظارة الأحباس من جديد إلى بني ملال، وأصبح يشرف عليها ناظر غير منتم للزاوية الشرقاوية.

ويوجد في أبي الجعد عدد قليل من الأفراد ينتمون لآل البيت ويعرفون جماعيا باسم الشرفاء، ولهم متكلم رسمي يعرف بالمزوار. والملاحظ أن هذه المجموعة لا تقوم بأية أنشطة جماعية، على الرغم من الوجاهة والاحترام اللذين يفرضها نسبهم الشريف. وفي الماضي، كانت هذه المجموعة تتمتع بعدد من الامتيازات المادية التي كان نسبهم يعتبر فيها.

وباستثناء الصلوات الجماعية أيام الجمع والأعياد الرئيسية السنوية التي تقام بالمساجد الكبرى أو بالمصلى، لا يوجد أي تجمع ديني آخر يرمز إلى وحدة الأمة الإسلامية. وما لا جدال فيه، أن الايديولوجية الدينية التقليدية لها تأثير بالغ جدا على النشاط اليومي للأفراد وعلى أنشطة الدورة السنوية. ذلك أن معظم الذكور البالغين من أرباب الأسر يقومون بأداء فريضة الصلاة خمس مرات في اليوم وينظمون نشاطهم اليومي والسبوي أخذين بعين الاعتبار هذه الفريضة وغيرها من الفرائض الدينية الأخرى. ومع هذا لا يشكل التنظيم الديني الرسمي، بكيفية متأصلة، أداة فعالة للقيام بالنشاط الاجتماعي. فبالطبع يمكن أن يستغل بعض الأفراد وظيفتهم الدينية — كالامام المتيسر الذي سبقت الإشارة إليه — لاضفاء المشروعية على مكانته الاجتماعية أو الزيادة من عدد الاتباع. لكن أعود مرة أخرى وأؤكد أن التماسق بين الامتيازات التي يتمتع بها الفرد، هي التي تشكل مفتاح فهم النشاط الاجتماعي، وليست الوظيفة وحدها هي ما يسمح بذلك.

وأما أهم الطرق الدينية الممثلة في أبي الجعد، فهي الطريقة التجانية والطريقة القادرية والطريقة الكتانية. وقد استقطبت الطريقة التجانية، في النصف الأول من عهد الحماية، أغلب مریدیها من العدول والموظفين المخزنين، عندما كانت الطرق الدينية نشيطة. وأما الطريقتان الأخريتان، فقد لاقتا استجابة في أوساط التجار المتوسطين والحرثيين. مبدئيا، يرأس كل طريقة مقدم، ويجتمع أفرادها في مكان خاص يعرف بالزاوية. ولقد أصبح اليوم من العسير على هذه الطرق استقطاب مریدين وأتباع جدد وذلك بعد الانتشار الشعبي لأفكار الإصلاح والحركة الوطنية ابتداء من الثلاثينات. ولا يتعدى عدد من تبقى من مریدی هاته الطرق أربعة وعشرين من الأفراد المستنيرين يجتمعون عصر كل جمعة في الزاوية الخاصة بهم أو في منزل أحدهم لقراءة الاوراد الخاصة بالطريقة. ويأخذ مقدم كل طريقة

علم الطريقة صبيحة يوم كل عيد ويقصد به دار امام المدينة حيث يتناول الجميع طعام الافطار قبل التوجه لصلاة العيد.

وهناك في أبي الجعد عدد آخر من الطرق الصوفية الأخرى كهداوة وحمادشة ودرقاوة وعيساوة. ويعتبر معظم سكان المدينة هاته الطرق أقل سمعة واحتراما من الطرق الأخرى السالفة الذكر. ويتكون أعضاء هاته الطرق أساسا من فئة ما تحت البرولتاريا الحضرية المهمشة المكونة من المتسولين وبائعي التعاويذ وبعض محترفي الموسيقى و متعاطي بعض الحرف اليدوية وحفدة العبيد. يجتمع هؤلاء عادة في الدور الخاصة عندما يستدعيهم أصحابها لتلخيص أحد أفرادها من أرواح الجن الشريرة التي يظن أنها السبب في مرضهم أو سوء أحوالهم. ولا تمتلك أية واحدة من هاته الطرق زاوية في أبي الجعد سوى الطريقة الحمدوشية التي تمتلك زاوية ملحقة بضريح الولي الشرقاوي سيد الحفيان، الذي يقال أنه المعلم الصوفي لسيد علي بن حمدوش مؤسس الطريقة الحمدوشية. ويزداد عدد الحمدوشيين بمدينة أبي الجعد، عندما يقصدها أعداد من الزوار من اخوانهم ليحضرُوا موسما سنويا صغيرا يقتصر على أعضاء الطريقة.

وأهم تجمع ديني للأنشطة الدينية في أبي الجعد، إذا ما قيس بعدد المشاركين وبالهدايا والذبايح، يتمحور حول أضرحة الأولياء الشرقاويين وحول الزاوية الشرقاوية. وهذه الأخيرة ليست مكانا عاديا لاجتماع المريدين والاتباع، كما هو مألوف في الطرق الدينية الأخرى، ولكنها الدار التي يقيم فيها مقدم الزاوية، الذي يعتبره أهل القبائل وليا من أولياء الله الأحياء. وهذا الأخير يعمل من جهته على تركية تلك الصفة وشهرته بالصلاح بما يقوم به من كتابة للتعاويذ لمن يرغب فيها واستضافة لوفود القبائل من الأتباع.

يوجد بمدينة أبي الجعد، ستة وعشرون ضريحا، ثلاثة وعشرون منها للأولياء الشرقاويين⁽²³⁾. وأهم هذه الأضرحة جميعا، ضريح الولي سيدي أحمد الشرقي، الذي يلحق به قبور عدد من أبنائه ومسجد ومكان أضيف حديثا لإقامة الزوار. وقد أنفق بسخاء على زخرفة وتنجيد داخل الضريح بالفسيفساء والنحاس والزراي المعلقة والشموع الكبيرة وكذا عدد من الساعات الجدارية الأوربية الصنع، وتجمع في هذا الضريح وفي غيره من الأضرحة

(23) إنسان من الأضرحة غير الشرقاوية، موجودة في مقابر مهجورة شمال أبي الجعد وأبنتها بحرية ولا يزورها أحد. أحد الضريحين هو ضريح علي بن سعيد، والثاني لولي ينتمي لقبيلة السماعلية المجاورة. ويعتقد أن هذين الولين قددا بركتهما وحاهما الديني لأن لا أحد من الناس يزور أضرحتهما. وهكذا طواهما السيان. أما الضريح الثالث، فهو للحاخام اليهودي لوي الذي يوجد وسط المقبرة المخصصة للموتى اليهود. وما تزال الحالية اليهودية المقيمة بالدار البيضاء تزور هذا الضريح.

من الأضرحة الرئيسية، هدايا مهمة يقدمها الزوار. أما الأضرحة الشرقاوية الأخرى، فهي بسيطة في مظهرها وداخلها خال من التجميل والزخرفة، ولا يكون على أبوابها من يرعى شؤونها إلا في الأيام التي يكثر فيها الزوار، وذلك ليجمع ما يقدم بها من هدايا.

يتوافد أكبر عدد من الزوار على مدينة أبي الجعد في أواخر شهر شتنبر وأوائل شهر أكتوبر، حيث يعقد الموسم السنوي للولي سيدي أحمد الشرقي. ففي هاته المناسبة، تحضر القبائل القريبة على ظهور الخيل والبغال مصحوبة بخيامها، بينما تحضر القبائل البعيدة، كقبائل الشاوية مثلا، مستقلة الحافلات والشاحنات. وتندوم مدة الموسم والزيارات التي تتم فيه حوالي شهر تقريبا. ويحاول المشرفون على الزاوية تنظيم أوقات زيارة الفرق القبلية ومدة إقامتها بالمدينة، وذلك حتى لا تتواجد في نفس الوقت بالمدينة الفرق المتنازعة أو التي بينها عداوة أو خصومة. تمكث كل فرقة بالمدينة ثلاثة أو أربعة أيام تقريبا. وقد وصل عدد الزوار في سنة 1969 (وهي السنة التي كنت فيها في أبي الجعد وحاولت القيام باحصاء تقديري لعدد الزوار)⁽²⁴⁾ حوالي خمسة عشر ألفا من أهل القبائل. غير أن المشرفين على الزاوية، يقولون أن عدد الزوار تلك السنة قليل بالنسبة للسنوات الأخرى، وذلك بسبب ما تعرضت له القبائل في تلك السنة من ضغط من لدن قواد بعض النواحي، الذين حاولوا صد القبائل الموجودة تحت امرتهم عن الذهاب للموسم. ويقول القواد من جانبهم، وبصورة رسمية، أن القبائل المعنية متأخرة في أداء الضرائب، ولهذا على تلك القبائل أن تصرف الأموال في أداء ما يذمتها من الضرائب بدل صرفها كما هي العادة في الموسم. وعلى العموم، يعتبر مشكل الضرائب و الضرائب المتأخرة مشكلا مزمنيا في البادية المغربية. أما إذا أخذنا المسألة من جانبها غير الرسمي، فإن القواد يستعملون حجة الضرائب المتأخرة لممارسة الضغط على القبائل التي أبدت معارضتها للمرشحين المقترحين من قبل الحكومة في الانتخابات المحلية التي كانت ستجرى تلك السنة. ويعتقد بعض المسؤولين الإداريين أن حرمان القبائل من المشاركة في الموسم بشكل وسيلة فعالة لكسر مقاومتها ومعارضتها. ومن المقارقات الغريبة في هذا الباب، أن نفس المسؤولين شجعوا في سنة 1972 إقامة الموسم وحثوا القبائل على المشاركة فيه، ولكن في تلك السنة، كانت تحذوهم دوافع سياسية أخرى. ذلك أن المسؤولين ربطوا بين إقامة الموسم وإظهار الطاعة والولاء للحكومة. ففي تلك السنة، قدم عامل المنطقة هدية مهمة لضريح سيدي أحمد الشرقي، وحاول المسؤولون المحليون إرغام القبائل على

(24) هناك عدد قليل نسبيا من الزوار في الأسبوعين الأخيرين من الموسم. ويمكن تقدير عدد الزوار في المدة الأخيرة، بحسب تقريبي بحوالي 10 آلاف زائر.

استقال العامل ونحيت بكيفية احتفالية. وقد رفضت معظم القبائل الانصياع لتلك الرعة محتجين بأنهم حضروا لأبي الجعد لزيارة الولي سيدي أحمد الشرقي وليس من أجل المخزن ولم يغير أهل القبائل من موقفهم رغم التهديد والوعيد بالانتقام، مما اضطر المسؤولين إلى التخلي عن الفكرة تحسباً لوقوع حدث أكبر. وفي نفس الوقت توصلوا إلى اتفاق مع القبائل، قبلت فيه هذه الأخيرة تحية العامل في السنة الموالية (1973)، ولعل أحداثاً من هذا القبيل تكفي للتدليل، بصورة ضمنية، على استمرارية الزوايا كقوة فاعلة في المغرب القروي.

المخزن

يظهر الحضور المخزني الراجح في أبي الجعد في ثلاثة أشكال : وهي البيروقراطية الإدارية المحلية والمحاكم والمدارس. وقد شكلت أبو الجعد، سواء في عهد الحماية أو في فترة ما بعد الاستقلال، حالة شاذة في وضعها ضمن الجهاز الإداري. فهي الآن «الملحقة» الوحيدة بينما يبدأ الترتيب الإداري في جهات أخرى انطلاقاً من «الدائرة». وقد عرفت أبو الجعد، في فترة الحماية تنقيصاً من مكانتها الإدارية، تنقلت فيه بين مستويات إدارية مختلفة. ففي السنوات الأولى من عهد الحماية، كانت كل منطقة سهل تادلة وجزء من الأطلس المتوسط تسير انطلاقاً من أبي الجعد. وبعد مضي مدة قصيرة حولت إلى دائرة، ثم بعد فترة أخرى إلى ملحقة. ورغم هذا التنقيص من مكانة أبي الجعد الإدارية، فقد حافظ الفرنسيون على أبي الجعد كملحقة متميزة، وذلك لمكانة الزاوية الشرقية وجاهاها ودور أفرادها كـ «أصدقاء» لفرنسا. كان قائد المدينة، كما أوضحت ذلك سلفاً، يعين من بين أفراد فرع الزاوية، بينما كان قاضي المدينة يعين من الفرع العرابوي. وقد هيمن الشرفاويون في العهد الأول من الحماية على الوظائف الحكومية التابعة لهذين المنصبين ولم يعين فيها سوى الأقرباء والأتباع والمؤيدين للزاوية، لكن بعد وقوع خروقات إدارية وقضائية تمس السلوك الإداري، في الثلاثينات، شرع الفرنسيون في التقليل من هيمنة الزاوية على الوظائف الحكومية في المدينة.

حاول الفرنسيون سنة 1913 مد سيطرتهم ونفوذهم إلى المنطقة المحيطة بأبي الجعد مستعينين بتعيين قائد شرقاوي على المنطقة، لكن التجربة باءت بالفشل بعد مضي مدة زمنية قصيرة. بعد ذلك عين الفرنسيون أربعة قواد من أصل غير شرقاوي لتسيير المنطقة. ثم عادوا في الثلاثينات وقللوا من عدد القواد إلى النصف. عملياً، كان كل المسؤولين الإداريين المغاربة من قواد وغيرهم تحت إمرة المراقب المدني الفرنسي — أو حسب التعبير الفرنسي المبتدع، كانوا يستشيرون مع المراقب المدني — ذلك أن كل الاتصالات التي يجريها هؤلاء، سواء

ولحقة مصطلحان في الإدارة المغربية وفي التنظيم الحالي تضم الدائرة عدداً من الملحقات (م.م).

مع الجهاز المخزني أو مع الإدارات الحكومية الأخرى، تمر أولاً بمكتب المراقب المدني الذي أكد من أن القواد الموجودين تحت امرته يقصرون اهتمامهم على الشؤون الخاصة بمجال سيطرتهم.

وبعد حصول المغرب على الاستقلال، أصبحت كل المهام التي كان القائد و المراقب المدني يقومان بها مركزة في سلطة القائد المعين على المدينة وضواحيها، والذي تختاره وتعيه وزارة الداخلية من خارج الناحية. ولم يستثن من سلطات القائد سوى الأحكام القضائية التي كان البعض منها من اختصاص القائد في السابق. ويساعد القائد، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، بيروقراطية مكونة من عدد من الكتاب وخليفة ومجموعة من المخازنية. وإلى جانب القيادة، توجد مصالح أخرى مختصة يقوم القائد، اسمياً، بالإشراف عليها والتنسيق بينها. ومن هذه المصالح، مصلحة الماء والكهرباء ومكتب البريد ومصلحة الأشغال العمومية ومركز الدرك ومستوصف طبي (كان إلى غاية الستينات في مستوى مستشفى) وعلى الرغم من أن تعيينات الموظفين في مختلف المصالح الإدارية تتم في الرباط، فإن أغلب الموظفين في المراتب السفلى (باستثناء رجال الدرك الملكي) من أصل بجعدي أو من المدن المجاورة. أما حركة انتقال الموظفين إلى جهات أخرى، فقليلة جداً.

رسمياً، يشارك مع الجهاز الإداري في تسيير المدينة ونواحيها، مجلس بلدي منتخب بالنسبة للمدينة وجماعات قروية منتخبة بالنسبة للمناطق القروية. وتتكون ميزانية هذه المجالس من الضرائب المفروضة على الأسواق ومن المساعدات التي تقدمها الحكومة المركزية. ونظراً لضعف التجربة الإدارية وعدم وجود موظفين مستقلين عن الجهاز الإداري الرسمي، فإن أعضاء المجلس والجماعات يتبعون للقائد المحلي في كثير من مبادراتهم. فعلى سبيل المثال، كانت المبادرة الوحيدة التي قام مجلس المدينة، في إحدى السنوات، هي تزويد مكتب القائد بالكراسي. وهذا لا يتفي ما قام به المجلس من مشاريع مهمة منذ سنة 1970. وقد أصبحت التعيينات في المجالس البلدية والقروية ينظر إليها من طرف السكان كعلامة على معروف يسديه المسؤولون الإقليميون لوزارة الداخلية. وهذا الواقع لم يجعل من هؤلاء مجرد أشخاص تابعين. فمن الأمثلة الحية في هذا الباب، أحد أعضاء المجلس البلدي الذي يعتبره السكان «قائداً في الظل»⁽²⁵⁾، وذلك لمعرفته الوثيقة بأبي الجعد وضواحيها وما اشتهر به من نفوذ

المخازنية، نسبة مشتقة من المخزن، وتطلق على الحرس، من غير الشرطة والدرك، الذين يعطون تحت إمرة القائد في البادية أو العامل أو الباشا في المدينة. (م.م)

(25) أمامين لكليفورد كيرتز في هذا المصطلح «قائد في الظل». فقد استعمل كيرتز المصطلح للدلالة على النمط السائد في الجهاز الإداري حين يكون القائد المعين من خارج المنطقة في حاجة إلى استشارة بكيفية غير رسمية إحدى الشخصيات المحلية. وهذا الشخص الذي يستشيره القائد، ويعمل باستشارته هو ما يطلق عليه كيرتز «قائد في الظل» الذي لا تكون له مهام إدارية.

قوي واتصالاته بالمسؤولين الحكوميين في جهات أخرى. فكل هذه الامتيازات أعطت للعضو المذكور سلطة ونفوذا تفوقان ما يتمتع به القائد المعين من طرف وزارة الداخلية من سلطة. وهناك أمثلة كثيرة من هذا القبيل في الجهاز الإداري المغربي.

ومنذ الاستقلال، أصبحت المحكمة الشرعية والمحكمة المدنية تابعتين لوزارة العدل، وهي بذلك تخرج عن سلطة القائد والمسؤولين المحليين. ويشرف على المحكمة الشرعية، التي كانت مبدئيا مستقلة بذاتها في عهد الحماية، قاض شرعي يساعده عدد من الكتاب والعدول⁽²⁶⁾. أما المحكمة المدنية، فيشرف عليها قاض مدني يعرف بالحاكم. وهذا الأخير ينتمي إلى الأسرة الشرفاوية، وهو واحد من بين عدد قليل من القضاة ممن سمح لهم برئاسة الأحكام في مدنها الأصلية، وذلك لما عرف عنه من نزاهة.

وربما كان أهم مظهر لوجود الخزن وحضوره القوي في أبي الجعد هو النظام المدرسي. ذلك أن التدرس في أبي الجعد وغيرها من المناطق، قد عرف توسعا كبيرا، منذ بداية الاستقلال، سواء في عدد التلاميذ أو المدرسين، حتى وإن لم يواكبه تحسن في الكيف. كانت السياسة التعليمية الفرنسية، قبل الحرب العالمية الثانية، تقوم على أساس تعليم نخبة من أبناء المسلمين، التي كيفما كان الأمر، كانت تستلقي تعليمًا تقليديًا. وفي العقد الأخير من عهد الحماية، توسع نظام التعليم بصورة كبيرة، لكن بقي مقصورا فقط على قسم من أبناء المدن المذكور الذين هم في سن الدراسة. وعلى كل كانت نسب التدرس على الشكل الآتي : في سنة 1938، التحق 1,7 % من الأطفال الذين هم في سن الدراسة بالمدارس الابتدائية، والتحق بالمدارس الثانوية 11,1 % من الأطفال والمدارس الثانوية 1,2 %. هذا مع نسبة كبيرة من الانقطاع عن الدراسة، بلغت في المدارس الابتدائية 90 % من الأطفال الذين انقطعوا عن الدراسة قبل الحصول على شهادة الدروس الابتدائية⁽²⁷⁾. ويمكن استنتاج نسبة مماثلة عن الانقطاع في المدارس الثانوية، حيث لم يحصل على البكالوريا من المغاربة المسلمين خلال ثلاث وأربعين سنة من الحكم الفرنسي سوى 530 طالبا فقط⁽²⁸⁾. التحق في البداية بسلك التعليم في أبي الجعد، أبناء أعيان الزاوية الشرفاوية وأبناء قواد الناحية وقليل من أبناء التجار الموسرين. ولم تتوسع دائرة المتدرسين في أبي الجعد، بطريقة أو بأخرى،

(26) منذ سنة 1970، لم يكن بأبي الجعد قاض مستقر بالمدينة، وذلك لأن وزارة العدل قررت عدم تعيين قاض دائم بالمدينة لعدم وجود العدد الكافي من القضايا الذي يحتم وجود قاض خاص بالمدينة. وفي المقابل يأتي إلى المدينة قاض من المناطق المجاورة ليقتل في القضايا مرة في الأسبوع، في يوم انعقاد السوق.

(27) سيرش (1964) ص : 297 - 299

(28) وتري (1970) ص : 84

إلا في الخمسينات. ومن المفارقات في هذا الباب، أن كل أبناء الجاليتين اليهودية والأوربية بالمدينة، والذين كانوا في سن الدراسة التحقوا بالمدارس. وقد أشرف الاتحاد الإسرائيلي العالمي على تعليم أبناء الجالية اليهودية، إذ أنه أنشأ مدرسة بأبي الجعد سنة 1931. يضاف إلى هذا قليل من التلاميذ المغاربة الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الحرة التي أنشأها الوطنيون منذ سنة 1947، والتي كان الهدف منها تزويد التلاميذ بثقافة إسلامية وباللغة العربية في الأساس. وقد ادجت المدرسة الحرة الوحيدة بأبي الجعد في نظام التعليم الحكومي بعد الاستقلال.

ازداد عدد التلاميذ بكيفية كبيرة بعد الاستقلال، إذ بلغت نسبة المنخرطين في سلك التعليم، في السنة الدراسية 1966/1967، 38 % من مجموع الأطفال الذين هم في سن الدراسة⁽²⁹⁾. ويتلقى في الوقت الراهن حوالي 50 % من الأطفال جزءا من التعليم الابتدائي، يصل منهم حوالي 6 % إلى السنوات الأولى من التعليم الثانوي. وتعني هذه الاحصاءات، بالنسبة لأبي الجعد، أن جل الأطفال المذكور مع نسبة مهمة من البنات يلتحقون بالتعليم الابتدائي. وهناك عدد قليل من المدارس في المناطق القروية، إلا أن الولوج إلى التعليم في القرى ما يزال صعبا ومستوى التعليم فيها منخفضا. ويمكن القول الآن أن جل الشباب في المدينة يلمون بمبادئ القراءة والكتابة. وقد وجد في أبي الجعد، في سنة 1969، 181 معلما واستاذا يدرسون بالمدارس الابتدائية والثانوية. وفي نفس تلك السنة، بلغ عدد تلاميذ المدارس الابتدائية حوالي 5500 تلميذ تقريبا، وفي إحصائيات السلك الأول حوالي 1200. أما التلاميذ الراغبون في إتمام تعليمهم الثانوي، فعليه الالتحاق بثانويات المدن المجاورة، ومن المخطط أن تزود المدينة قريبا بثانوية تحتوي على السلكين الأول والثاني.

ينتمي جل العاملين في التعليم الابتدائي، من معلمين ومديرين، إلى أبي الجعد. كما يشكل البجعيون نسبة مهمة من العاملين في التعليم الثانوي، هذا مع وجود عدد من غير البجعيين يعملون في هذا القطاع الأخير، من بينهم 12 أستاذا؛ كانوا موجودين في سنة 1969. يقومون بتدريس الرياضيات والعلوم والتاريخ، وقد تناقص عددهم إلى 9 في سنة 1973. ومن الملاحظ، أن جهودا متواضعة بذلت في المدة الأخيرة لجلب أساتذة من جهات أخرى من المغرب للتدريس في أبي الجعد. وفي ظل هذه الظروف، ما يزال التلاميذ، في مختلف مراحل دراستهم، يخبرون تجربة من العلاقات المعقدة مع معلمهم وأساتذتهم شبيهة بالعلاقات التي تربطهم بأسرهم والتي تسود أيضا في الأنشطة الإجتماعية الأخرى.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نقدم بعضاً من الشبكات المؤسساتية الأساسية للنشاط الاجتماعي في أبي الجعد. ونعني هنا مبدئياً بالمؤسسة المجال الذي يتفق مع التقاليد المنبئة في تحقيق بعض من أنماط النشاط الاجتماعي أو الطرق المقبولة في تحقيقه. وقد حاولنا أيضاً أن نعطي تقدماً إثنوغرافياً ملموساً للمدينة وضواحيها خلال التطورات التاريخية الأخيرة. أما الوصف الذي أتينا به حول المؤسسات الاقتصادية، فقد كان القصد منه تبيان الكيفية التي يرتبط بها الأفراد مع بعضهم في تعاملهم الاقتصادي. أما تقديمنا للمؤسسات الدينية والحكومية، فقد غلب عليه تقديم الجانب الرسمي لتلك المؤسسات. أما الكيفية التي تعمل بها هذه المؤسسات وغيرها، أو يعتقد أنها تعمل بها، فلن تصبح واضحة إلا بعد التعرف على البنية الاجتماعية. ونعني هنا بالبنية الاجتماعية، تلك المبادئ التي تحدد بها الوحدات المكونة للمجتمع — الأفراد والمجموعات من الأفراد — وعلاقتها مع بعضها البعض. وقد خصصنا الفصل القادم لتوضيح تلك المبادئ والتفصيل فيها، حيث بدأنا بتوضيحها في المنطقة الحضرية وأتبعناها بالمناطق القبلية.

جدول رقم 3

توزيع التجار والحرفيين حسب وضعهم الاقتصادي وأماكن ولادتهم

الرتبة الاجتماعية	أماكن الولادة							
	أبو الجعد		ضواحي أبي الجعد		أماكن أخرى		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
دنيا متوسطة عليا	388	69,5	189	90,4	17	40,5	594	73,2
	128	22,9	19	9,1	18	42,9	165	20,4
	44	7,9	1	0,5	7	16,7	52	6,4
المجموع	560	69,1	209	25,8	42	5,2	811	100

ملاحظة : استندنا في هذه الإحصائيات على الإحصاء الذي قمنا به سنة 1970، والذي أحصينا فيه التجار والحرفيين. أما توزيع الحرفيين والتجار في مراتب، فمبنى على تقديرات المخبرين.

الفصل الرابع

البنية الاجتماعية

تعريف

مدينة أبي الجعد، هي أبعد ما يكون عن نموذج «المدينة الوسطى» التي تجتمع فيها كل الخصائص العامة للمدينة المغربية. فارتباطها بالزاوية الشرفاوية وبأنشطتها، جعل منها مدينة شبه متفردة في وظيفتها كمدينة للزيارة، حيث لا يشاطرها في هذه الوظيفة، إلا مدينتين أخريتين، هما مولاي إدريس ووزان. وقد ساهمت بشكل كبير، الاستراتيجية التي اتبعت في دراسة مدن شمال إفريقيا ومجتمعاتها، ببحثها عن نموذج «المدينة الوسطى» واعتبارها «كقاسم مشترك أدنى» في الوصول إلى المآزق الذي انتهت إليه الدراسات التي استهدفت تحديد البنية الاجتماعية في شمال إفريقيا بشكل عام، وفي المغرب بصفة خاصة. فالجهود التي بذلت من أجل استخلاص مفهوم تجريدي عن البنية الاجتماعية، من خلال دراسة أشكالها الظاهرة، أدت إلى تقديم البنيات المحلية والإقليمية بشكل مربك ومبهر، تبدو فيه القبائل والقرى، وكأنها «كائنات صغيرة مشوهة من أبداع المجتمع» حسب الوصف الذي وصفها به جاك بيرك في سياق آخر⁽¹⁾.

ونخرج من قراءة عامة للمحاولات التي استهدفت تحديد سمات مجتمعات شمال إفريقيا وخصائصها، بالواقع التالي الذي عبر عنه كليفورد كيرتز بوضوح، على النحو التالي: «إن المجتمع غير مرتب داخل مجموعات كبيرة ومنظمة تنظيمياً محكماً ودائماً، تدخل فيه هذه المجموعات فيها بينها في صراع طويل المدى، من أجل السيادة والارتقاء — كما هو الشأن في الأحزاب والطبقات والقبائل والمجموعات العرقية — ... بل عندما نتفحص عن قرب بنيات هذا المجتمع تباعاً، كالأسرة والقرية والعشيرة والطبقة والطائفة والجيش والحزب

• استعمل المؤلف في الأصل مصطلح ميدل تاون، «Middle town» الذي كان سائداً في الدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة، خلال الثلاثينات، والتي كان يحث فيه عن نموذج تجمع فيه كل خصائص المدينة الأمريكية (هــ). وردت عند لاكوتير (1958) ص : 80

والنخبة والدولة، فإنها تبدو في نهاية الامر، على شكل أنساق مصغرة من السلطة، وكأنها بمثابة ذرات غير قارة، من السلطة الميكروسياسية، تتصارع فيما بينها وتتخالف ثم تستجمع قواها، وتعود بعد زمن وجيز، لتتشرط من جديد، بعد أن تكون قد وصلت إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه⁽²⁾.

ومن أسباب الصعوبات التي واجهت الباحثين، في فهم وإدراك بنية مجتمع شمال إفريقيا — ولربما مجتمعات العالم العربي — تحليل بنية هذا المجتمع، انطلاقاً من تحديدات عامة، وضعت في الأساس لتحليل بنيات اجتماعية يكون الأفراد فيها منظمين في مجموعات معينة وفي مراتب محددة⁽³⁾. وقد تبين في الآونة الأخيرة، وبصورة متزايدة، من خلال دراسة مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية وغيرها، أنه بالإمكان أيضاً، إدراك وفهم البنيات الاجتماعية، على أساس اعتبار الأفراد الواحدات الأساسية في البنية الاجتماعية، عوضاً عن الاقتصاد على الامتيازات والمكانات التي يمنحها لهم وجودهم في مجموعات معينة. وهذه هي حالة البنية الاجتماعية في المغرب، حيث الأفراد غير مرتبين في شرائح اجتماعية واضحة ومرتبة واحدة فوق الأخرى (كشرائح الكعك) وكل من يوجد في الشريحة الواحدة سواسية. بل على العكس من ذلك، يرتبط الأفراد فيما بينهم في المجتمع المغربي بعلاقات ثنائية تطبعها الهيمنة والتبعية. وتنسم هذه العلاقات بإمكانية فسخها وإعادة إبرامها من جديد بكيفية سريعة ومهمة. والملاحظة أن العناصر القارة نسبياً في هذا الصنف من البنية الاجتماعية، ليست هي الأنماط التي تحتذى في علاقات أشخاص أو مجموعة من الأشخاص بمجموعة أخرى من الأشخاص، بل هي العناصر التي تشكل الأسلوب الثقافي المقبول من لدن أفراد المجتمع والذي يتعاقدون من خلاله فيما بينهم ويحافظون به على علاقاتهم الثنائية والتزاماتهم تجاه بعضهم البعض⁽⁴⁾.

(2) كيرتز (1971) ص: 20 - 24

(3) أنظر على سبيل المثال: إيفانس برنشارد (1940) ص 262 - تورنر (1964) ص 125-126 كلم (1969) ص 35-69

(4) ادين بالكثير في صياغة الأفكار الواردة هنا حول البنية الاجتماعية إلى النقاشات التي دارت بيني وبين لورنس روزن كليفورد كيرتز وهيلدرد كيرتز ولويد فولرز.

لقد طور لورنس روزن اتجاهها خاصاً حول البنية الاجتماعية بهذه القاري، في مقالات روزن:

Rosen, 2 (1973) "The social and conceptual framework of Arab-Berber relations in central Morocco". in Arabs and Berber- ed by Gellner

Rosen, 2 (1972) "Muslim au Jewish relations in a Moroccan city". International Journal of Middle East Studies 3 : p 435-449

لقد استفاد الكثير ما من الأبحاث المبكرة ل فولرز عن بوكندا.

ويكون مفهوم هذه البنية، متضمناً أيضاً، في الطريقة التي يدرك بها البجعديون، الثوابت الموجودة في التنظيم الاجتماعي، وكذا في الكيفية التي يتصرفون بها، انطلاقاً من تصوراتهم حول هذه البنية. فالبجعديون، كغيرهم من المغاربة، يميزون بدقة بالغة بين الاختلافات التي تنشأ بين الأفراد على أساس الثروة والنفوذ والجاه والنسب والعلاقة الزبونية، وكذا النجاعة التي يستغل بها الأفراد امتيازاتهم هاته. ويتم التعبير عادة عن حصيلة ما يراكمه الأفراد من نفوذ بمصطلح «الوجه» أو «الكلمة» (عنده الوجه، عنده الكلمة). ويعاد باستمرار، تقويم امتيازات الأفراد، بناء على حصيلة نشاطهم الاجتماعي، إذ لا يكون بمقدور أي فرد اعتبار أن امتيازاته دائمة، ومسلم بها بكيفية نهائية من قبل الآخرين. إذ يستغل الفرد في المجال الاجتماعي، كل ما يمكنه أن يتوافر عليه، للحفاظ على وضعه الاجتماعي أو لتحسينه، وهو يشبه في ذلك إلى حد كبير، الشخص الذي يتعاطى خرفاً وصنائع كثيرة دون أن يكون متخصصاً في أي منها. فالمظهر الغالب لهذا المجتمع، يكون صورة مجموعة من الروابط الثنائية بين الأفراد، أكثر مما هي صورة يرتب فيها أفراد المجتمع داخل مجموعات، مادام ليس للمجموعات في نظر المغاربة، الوجود عابر، وينطبق ذلك سواء على المجموعات الحزبية السياسية على المستوى الوطني، أو على الجمعيات المحلية غير الرسمية، التي توجد في المستوى الأدنى.

يبنى أفراد المجتمع شرفهم الاجتماعي، بالمعنى الفيري للكلمة، على أساس التنسيق الأميريقي بين عدد من الامتيازات التي يحظون بها، مثلاً بين ثروتهم ووظيفتهم الرسمية وسكنائهم الحي معين أو انتسابهم لأحد الأولياء أو لآل البيت الخ. ولا يمكن بأي حال تحديد الشرف الاجتماعي للفرد، بالاعتماد فقط على مجرد المعرفة بامتياز من الامتيازات التي يمتلكها، أو بالتعرف فقط على مرتبته الاجتماعية وحدها. فقد تكون إحدى المراتب التي يحظى بها الأفراد ثابتة نسبياً، كالمرتبة التي تنتج عن علاقات القرابة، وحتى لو كانت هذه القرابة دائمة، عندما يتعلق الأمر بقرابة دموية، ومع ذلك تبقى الالتزامات المترتبة عنها، وردود الفعل المتوقعة منها، عرضة لتقلبات مهمة تطرأ عليها، وتكون قابلة باستمرار لإعادة النظر والتقويم من جديد. فقليل من المغاربة، كما تعرضت لذلك سلفاء، هم الذين يبنون

• استعمل المؤلف في الأصل المفردة الفرنسية bricoteur (هـ.م)

Fallers, Lloyd (1959). "despotism, status culture and social mobility in au African kingdom"

Comparative Etudiers in society aud History. 2 p 11 - 32

أما بالنسبة لقضايا مشابهة تتعلق بإيران أنظر على سبيل المثال : بيل جيمس (1973)

Bill, James (1973). "The plasticity f infernal politics : The case of Iran." Middle East Journal.

تصوراتهم لـ «الشرف الاجتماعي» للأفراد على أساس مكانتهم الرسمية أو الوظائف التي يشغلونها. فمزية الانتساب لأحد الأولياء، كالنسب الشرفاوي، لا تنفصع في حد ذاتها إلا قليلا عن مكانة الفرد الذي ينتمي لهذا النسب. فقد عرف الانتساب للأولياء كغيره من الأسس الأخرى التي انبنى عليها الجاه في الماضي، تحولات كبرى نتيجة التغير الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفه المغرب في الستين سنة الأخيرة.

تمثل المجال من خلال البنية الاجتماعية

يرتبط مفهوم البنية الاجتماعية، عند البجعيين، بصورة متأصلة، بالكيفية التي يدركون بها تنظيم المجال في مدينتهم. فالدرج (الحي) كغيره من وحدات المجتمع الأخرى، بناء ثقافي لا يتحدد عند البجعيين، بعدد من المظاهر الرسمية فقط فهذه المظاهر لا تستخدم الاكموشرات لفهم ما يكمن وراءها من مفاهيم ثقافية. وقد استنتج الجيل الأول من الاثنوغرافيين الكولونيين الذين درسوا تنظيم المدن القديمة انطلاقا من آراء ليفي برون حول «العقلية البدائية» التي كانت شائعة ومقبولة من لدن الكثير من الباحثين آنذاك، أن الفوضى الملحوظة في ترتيب دروب المدينة القديمة، ماهي النتيجة مباشرة وملموسة للفوضى «اللامنطقية» لـ «عقلية الاهالي»⁽⁵⁾. ويرجع سبب اخفاق هؤلاء الاثنوغرافيين، في العثور على انتظام معين، على مستوى العلاقات الاجتماعية، وربطه بالاستغلال المادي للمجال، إلى أنهم كانوا مفتقرين لتصورات ملائمة للبنية الاجتماعية المغربية، المؤسسة على أسلوب ثقافي مقبول من طرف السكان، يرمون من خلاله علاقاتهم الشائبة، ويحافظون عليها من خلاله. ويقسم البجعيون مدينتهم في الوقت الراهن، إلى حوالي ثلاثة وأربعين دربا. ويرجع سبب اختلاف التخرين في تحديد عدد دروب المدينة، إلى درجة معرفتهم بالتاريخ الاجتماعي للمدينة، والكيفية التي خبروا وعاشوا بها ذلك التاريخ، والتي تختلف من مخبر لآخر، باختلاف الوضع الاجتماعي للمخبر. وعلى العموم، يجمع الكل، على اعتبار أن قسما من المدينة، يشكل دربا حقيقيا عندما يتوفر ذلك القسم على مجموعة من المساكن المتجاورة والتميزة بنمط معيشي خاص، ولذلك يستثنى بعض البجعيين اقساما من المدينة، ولا يعتبرونها أنها تشكل دروبا بالمعنى «الحقيقي» للكلمة.

ترتبط الاسر المتساكنة في درج واحد، في الحالات المثالية للدرج، بعدد من الروابط الشخصية، والمصالح المشتركة، ويشير مصطلح القرابة الذي يعتبر مفهوما أساسيا في

(5) أنظر على سبيل المثال لوى برينو (1926)

جدول رقم 4

توزيع سكان أحي الجعد حسب الدروب التي يسكنون مع أماكن ولادة الراشدين منهم

الدرب	عدد السكان للمدرسة (أشخاص)	مجموع عدد السكان (أشخاص)	نسبة درج لـ 100 (%)	نسبة مدرسة لـ 100 (%)	نسبة درج لـ 100 (%)
1 درب عربات	152	304	86	5	9
2 درب الرزقة	286	572	64	19	17
3 درب الكتبة	94	188	83	11	6
4 درب السلاسي القديم	215	400	64	26	10
5 درب السلاسي الجديد	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
6 درب العزوة	136	272	15	14	11
7 درب العلال	197	394	64	21	15
8 درب القادرون	293	586	74	15	11
9 درب القصوة	192	384	54	26	20
10 درب العروين	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
11 درب العرازي	73	146	67	23	10
12 درب الراملي	119	238	62	24	14
13 درب حبة وحلو	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
14 درب حيد	224	449	63	21	16
15 درب سي موسى	61	122	75	15	10
16 درب تبت السور	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
17 درب الشوكي (الأحوا)	13	386	20	71	9
18 درب لقابد عمد	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
19 درب الكهنة	77	154	26	68	6
20 درب الخلفين	159	318	66	25	9
21 درب الكون 1958	177	354	34	50	16
22 درب صهوة	161	322	27	52	21
23 درويش	66	132	11	73	16
24 درب مولاي العريس	108	216	70	24	6
25 «الورديل»	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤	٠٤
26 درب الكهنة	138	276	53	41	6

جدول رقم 4 (تمة)

السكان البالغون

الدرج	عدد السكان بالعين من الرشد	مجموع السكان	نسبة المولودين في أبي الجعد %	نسبة المولودين في صواحي أخرى %	نسبة المولودين في جهات أخرى
27 درج خام	123	246	58%	35%	7%
درج السعدين	28	56	29%	29%	29%
29 درج قضاير (1950)	416	832	69%	61%	11%
30 درج لولوي	221	442	24%	24%	7%
31 درج الشافي	29	58	29%	29%	29%
32 درج الحزبة	19	38	44%	44%	11%
(1950)	285	570	73%	19%	8%
33 درج قريبات	63	126	40%	40%	20%
34 درج حريكة	141	282	40%	40%	20%
35 درج الشبة	78	156	74%	19%	6%
36 درج الشطال (درج البروني)	97	194	66%	14%	20%
درج بي سكن	44	88	44%	49%	7%
38 درج حسن	133	266	44%	38%	18%
درج الوهم	48	96	49%	39%	13%
درج الكرك	59	118	44%	38%	18%
41 درج الحفيد	68	136	49%	39%	13%
42 درج عامر	103	206	49%	39%	13%
43 درج الحيد	103	206	49%	39%	13%
44 لير	سكان قبة السواري الأداري				

ملاحظات :

- (1) اعتمدنا في الإحصائيات الخاصة بعدد السكان الراشدين على اللوائح الانتخابية لسنة 1963. والمقصود بالراشدين هنا هو الشخص البالغ احدى وعشرين سنة فما فوق والذي يملك حق التصويت والمشاركة في الانتخابات.
 - (2) نظرا لوجود كسور متعددة بعد الفاصلة، ونظرا للتعديلات الطفيفة التي أدخلت عليها، فإن مجموع النسب، قد لا يعطى 100 % بالضبط.
 - (3) تشير علامة * الى الدروب الشراوية.
 - (4) تشير علامة + للدروب التي آسست قبل الحماية. غ.م إحصائيات غير متوفرة.
- * بورديل. كلمة محرقة عن الاصل الفرنسي (Bordel) وهو الحي الرسمي للبقاء، في عهد الحماية.

العلاقات الاجتماعية في المغرب، لمجموع هذه الروابط. فالقراية، كما تستعمل الآن في البوادي والخواضر المغربية، تحمل عدة معان تختلف باختلاف السياق الذي تستعمل فيه. وهكذا تعبر القراية عن العلاقات العائلية، والعلاقات الناجمة عن التحالفات بين الأفراد والجماعات، وعن العلاقات الزبونية، وأيضا عن العلاقات التي تنتج وتطور عن السكن المتجاور. وهذا المظهر الأخير للقراية هو الذي يعنينا في هذا الفصل، فالقراية تعمل هنا، كما لو كانت هناك بين الناس علاقات إلزامية تدفع الناس إلى التعبير عنها بمصطلحات القراية العائلية، وخاصة الدموية منها، التي تعتبر علاقات دائمة لا يمكن فصلها أو قطعها. وهكذا يلاحظ في دروب أبي الجعد، بأن عددا من الأسر تدعي وجود علاقات قراية فيما بينها. ويلتقي مفهوم القراية كما هو مستعمل الآن بالمغرب، في أوجه كثيرة منه، مع مفهوم العصبية، الذي عبر عنه الفيلسوف المغربي ابن خلدون، منذ أزيد من خمسمائة سنة تقريبا، فقد أشار ابن خلدون أثناء تقديمه لهذا المفهوم، للقواعد المتعددة التي تنبني عليها العصبية، والتي يمكن أن توجد، سواء في البدو أو الحضرة. لكنه مال إلى التفسير الأيديولوجي، الذي يؤكد على أهمية الروابط الدموية، يقول «وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعمة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريته أو العدا عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر...»⁽⁶⁾. ويدعي المغاربة اليوم، سواء منهم الحضريون أو القرويون، نفس الادعاء، إذ لا يميز المغاربة، في استعمالهم لمفهوم القراية، بين استعمالهم لمصطلحات القراية للدلالة على علاقات اجتماعية، وبين استعمالهم لها للدلالة على علاقات قراية ودموية موجودة بالفعل بين الأفراد.

ويمكن أن يستدل على علاقات القراية التي تجمع أسر الدرر الواحد (كما هو الشأن في العلاقات القراية الأخرى، أي العائلية أو الناجمة عن التحالف أو العلاقة الزبونية الموجودة في المدن والبوادي) بتبادل الزيارات في الأعياد والمناسبات، وبالمساعدة والمساهمة في الأنشطة العائلية المختلفة، كالاحتفال بمولود جديد، أو الختان والزواج، والمشاركة في الجناز وحفل ختام القرآن... الخ. ويشارك أرباب أسر الدرر (موالين الدرر) في عدد من المسؤوليات الجماعية، كبناء مسجد والقيام برعاية شؤونه، وتوظيف فقيه لتعليم القرآن للأطفال، والاجتماع ليلة القدر بأحد المساجد للصلاة والاستماع لتلاوة القرآن، أو المساهمة في توظيف حارس ليلي، لحراسة دور وحوالي الدرر. ومن الأمثلة الحية على الروابط المتعددة التي تجمع أفراد الدرر، امكانية قيام امرأة محترمة، بالتجول في أزقة الدرر، دون أن يحسها

مكروه، في حين أنه لا يمكنها أن تغامر بالذهاب بمفردها للسوق وذلك لأن كل أفراد الدرب «معروفون» لدى بعضهم. ولهذا السبب أيضا، فهم معنيون بأية فضيحة قد تقع بدربهم. ونفس سمعتهم، وقد يكون من نتائج فضيحة ما، ارغام غير المرغوب فيهم من سكان الدرب على مغادرته.

يشدد المخبرون على عدم استقرار واستمرارية الالتزامات بين الأفراد، حتى في الحالات التي تتعزز فيها القرابة العائلية والدموية، بعلاقات السكن المتجاور، كما هو الحال في الدروب الشراقوية. فكما أشرت إلى ذلك سلفا، تطبع رؤية المغاربة لـ «واقع الأمور» نوع من الواقعية الوجودية التي تتخلل تصورهم للتنظيم الاجتماعي. فقد أوضح لي أحد المسنين الشراقويين، مرونة الأحلاف والصراعات الدموية، التي شارك فيها الدرب الذي يسكنه، قبل الحماية على الشكل التالي :

«كيفاش (كيف) يمكن لك تشوف ديمة (دائما) أخواتك وأولاد عمك هما اللي غادي يجيوا ويعانونك في واحد الدبار (عراك) ؟ فالي كانوا بعاد عليك وفوق من هذا عندهم ديورهم وأولادهم ومسائلهم واش (هل) غادي يمكن لهم يخاطروا بانفسهم في سيلك حتى أنت ؟»

وقد استعمل نفس الحجة في توضيح، مفهوم «الأحباب» الذي يستعمل عادة في المغرب للدلالة على الأفراد الذين يرتبطون بعلاقات قرابة دموية. لكن عندما يكتنف السياق الذي يستعمل فيه مصطلح الأحباب نوع من الغموض، يلجأ المتكلم، إلى تحديد المعنى المراد بالأحباب. فمثلا عندما يتحدث البجعيون عن بعض الأشخاص، يميزون بين الأقارب والأحباب بالشرع للدلالة على أن الأشخاص، يرتبطون فيما بينهم بقرابة عائلية، تحدها قواعد الشريعة الإسلامية المتعلقة بالزواج والميراث، والتي تضبط أيضا، الحقوق المترتبة عنها. لكن يعاد تقويم هذه الحقوق الشرعية، كغيرها من الحقوق الأخرى، في سياق المجتمع المغربي، على ضوء معطيات السياق الاجتماعي العام.

ولهذا تشكل علاقات القرابة، بما فيها علاقات القرابة الدموية، في السياق المغربي، طرازا من علاقات تتطور عنها أدوار اجتماعية معينة، أكثر مما تشكل طرازا تنشأ عنه مجموعة من علاقات ترتبط بعدد من الالتزامات الثابتة. وهذا يخالف بكيفية جذرية الالتزامات الخاصة المرتبطة بعلاقة القرابة في جنوب العراق وأجزاء أخرى من العالم العربي⁽⁷⁾. ففي

(7) أنظر على سبيل المثال : سليم شاكور مصطفى (1962).

المجتمع المغربي، لا تشير علاقات القرابة «الفعلية» بين الأفراد، في حد ذاتها إلى وجود علاقات فعلية بين هؤلاء الأفراد.

ولكني يستطيع المرء القول بوجود علاقة قرابة بين أفراد درب من الدروب، فيجب أن تكون هذه العلاقات قادرة على تحريك نشاط اجتماعي فعال في سياق ما. ويمكن أن نستعمل هنا مقياسا ظاهريا، وهو عدد ساكنة الدرب، ويتراوح عدد سكان معظم الدروب بين 200 و 600 نسمة، أما الأحياء التي تتجاوز الرقم الأعلى، أو تقل عن الرقم الأدنى، فإن المخبرين يتحفظون في شأنها، ولا يعتبرون أنها تشكل دروبا بالمعنى المتعارف عليه. وهذا المؤشر الكمي، جد تقريبي. ولكنه يقدم لنا مع ذلك فكرة عن علاقة القرابة بعدد السكان، فلكني تكون علاقات القرابة فعالة في إطار التجاور في المجال، فلا بد من توافر عدد معين من السكان، فإن تجاوز الحد الأعلى، أوبقي دون الحد الأدنى، لا يصبح بالإمكان المحافظة على علاقات القرابة. ويمكن الخروج باستنتاج مماثل من الإحصاء الرسمي لسنة 1961 حول عدد سكان الدواوير في المناطق القروية.

يوجد بكل درب من الدروب، شخص واحد، أو مجموعة من الأشخاص البارزين يعرفون بـ «الكبار» أو «أصحاب الكلمة»، الذين يكون باستطاعتهم في سياق ما، العمل من أجل الصالح العام للدرب، أو تعبئة الأسر المكونة له في عمل جماعي. والدروب التي تفتقر «أصحاب الكلمة»، ولا تتمكن في الغالب من التعبئة الجماعية، يعتبرها العديد من الناس، بأنها لا تشكل دروبا البتة.

وعادة ما يقال عن الدروب التي يكثر فيها المهاجرون القرويون، بأنها أحياء تنقصها «العلاقات القرابية». فالمهاجرون القرويون يميلون إلى الاستقرار في أي مكان يتوفر فيه السكن المناسب لهم، أو يتزعجون نحو التنقل المستمر من حي لآخر أكثر مما يميلون إلى الاستقرار في أحياء تجمع مهاجرين من أصل واحد. ويقول الأشخاص المسنون عن هؤلاء بأنهم «غير معروفين» بالنسبة لبعضهم البعض، حتى وإن اعتبروا أنفسهم يشكلون دربا مستقلا. وعلى العموم، ليس باستطاعة هؤلاء، التعبئة الجماعية والعمل كمجموعة فعالة، نظرا لافتقارهم لموارد مالية وزعامة يمكن أن تمنح للدرب الجاه والمكانة اللائقة، كبناء مسجد بالدرب مثلا. وغالبا ما لا تتوفر هذه الدروب حتى على المرافق الحضورية الضرورية كالمياه والكهرباء والمجاري والطرق المعبدة، وذلك لعدم وجود «أصحاب الكلمة» بينهم (في حالة الأحياء الجديدة المضافة للمدينة).

ونظرا للامتيازات التي تتمتع بها الشراقويون في الماضي، كامكانية تعليم أبنائهم في السنوات الأولى من عهد الحماية، والتي كان التعليم فيها مقصورا على أبناء الأعيان، وكذلك

الترقي في المناصب الادارية، فان بعضا من شرقاوة، استطاعوا المحافظة على صيت اقليمي ووطني، وذلك بتحويلهم لقوة الزاوية وجاهاها، اللذين بدأ الضعف يدب اليها، نحو وسائل أكثر قدرة على البقاء في أوضاع اجتماعية واقتصادية متغيرة. ويتجلى هذا ايضا في استمرارية وجاهة الدروب الشرقاوية (وليس كلها) خلال الستين سنة الأخيرة، خاصة درب عرباوة ودرب الزاوية اللذان تسكنهما أسر تدعي الانحدار من الصلحاء الشرقاويين المشهورين في القرنين الماضيين. وتتغرز قرابة الجوار في هذين الدربين، بعدد من العلاقات الاخرى، حتى تتطابق روابط الجوار مع علاقات الانحدار من أصل واحد، ومع التواجد في فريق واحد من فرق الزاوية المتنافسة. لكن مازالت هذه الهويات المختلفة، قابلة للتسيير والاستغلال من طرف البعض، لخدمة أغراض معينة. ويتمتع الكثير من سكان الدربين بعدد من الامتيازات المادية فإلى جانب نصيبهم من الهدايا المقدمة لضريح سيدي محمد الشرقي، يحصلون أيضا على عائدات الأراضي الزراعية والغرائب التي امتلكها أجدادهم الأولياء في السابق. ويتذكر سكان الدربين الكثير من الاحداث والمناسبات، في الماضي القريب، تكونت فيها بين سكان الدرب، احلاف وروابط اتخذت من السكن في درب واحد قاعدة لها.

اما الدروب الشرقاوية الاخرى، وغيرها من الدروب التي لم تستطع الحفاظ على جهاها ومكانتها، فقد كانت عرضة للتفكك، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، التي غادر فيها العديد من التجار الشرقاويين الموسرين دروبهم الاقل وجاهة بالمدينة وسكنوا بالمجدة، ولم يعودوا يهتمون بنسبهم الشرقاوي أو يفاخرون به. وفي مقابل ذلك، حاول المهاجرون القرويون الذين سكنوا الدروب الشرقاوية، ادعاء النسب الشرقاوي، كوسيلة للرفع من وجاهتهم ومكانتهم. لكن لم يعد بالامكان التعبير عن علاقة «القراية» الموجودة بين السكان الاصليين في هذه الدروب، بأي عمل اجتماعي مشترك. وكان من نتائج ذلك، اختفاء بعض الدروب في ظرف وجيز⁽⁸⁾.

(8) كمثل على تفكك بعض الدروب الشرقاوية، درب المرسل، الذي ينسب الى سيد المرسل أحد أبناء سيدي أحمد الشرقي. لقد كان موقع هذا الدرب بالقرب من الضريح الرئيسي. وعلى الرغم من بقاء البنايات التي شكلت الدرب في الماضي ووجود عدد من الشرقاويين الاصليين يعيشون في الدرب، فإنه لا أحد يتذكر اسم الدرب ووجوده كوحدة مستقلة سوى الأشخاص المسنين، إذ لم يعد ينظر الى الدرب أنه يشكل دربا مستقلا، في وقت انضمت فيه الأسر الشرقاوية الى الدروب الشرقاوية الأخرى القريبة منه.

وكذلك الأمر بالنسبة للحي الذي كان اليهود يقطنون به. فكما سبق لي أن أشرت، فإن أبا الجعد لم تكن تتوفر على ملاح بالمعنى المتعارف عليه، وهذا لم يمنع من وجود درب توجد به بيعة يهودية يعرف عبد الناس بالملاح. وبعد أن هاجرت كل الأسر اليهودية سنة 1963 ولم يبق منها سوى أسرة واحدة، أصبح الحي اليهودي جزءا من درب القادرين الشرقاويين، الذي ضم الدرب اليه بسرعة.

وعلى النقيض من الدروب التي اندثرت، تكون في العقود القليلة الماضية، عدّة من الدروب التي ادعى سكانها جهاها يفوق أو يساوي جها الدروب الشرقاوية الرئيسية. ومن هذه الدروب المحدثه، درب الخلوقين الذي يتمحور حول أبناء أحد التجار من أصل غير شرقاوي. وقد بدأ هذا التاجر نشاطه في فترة ما قبل الحماية، واستمر إلى ما بعد الاستقلال، وكانت تجارته قائمة على تبادل السلع مع خنيفرة ومناطق أخرى من الاطلس المتوسط. وفي الثلاثينات من هذا القرن، أصبح من التجار الموسرين بأبي الجعد، واقتنى قطعا أرضية كثيرة قرب بجعد الجديد الذي اختطه الفرنسيون آنذاك. وخلال مرحلة الأربعينات والخمسينات، برز اثنان من اخوته كعضوين نشيطين في الحركة الوطنية، ثم أصبحا من الزعماء المحليين لأحزاب المعارضة فيما بعد. وقد ادعى سكان درب الخلوقين بدورهم الانتساب إلى أحد اخوة سيدي أحمد الشرقي، الذي لم يكن معروفا من قبل، وهو سيدي السموي، والذي يقول عنه المنتسبون إليه، بأنه على عكس أخيه سيدي أحمد الشرقي، كان وليا «تقدميا»، ومتقدما في أفكاره بالنسبة لعصره. وهكذا ادعى سكان هذا الدرب وجاهة تنبني على نسب لا يحمل نفس العوائق التي تحملها نسب الشرقاوي. وقد عرفت دروب أخرى صعودا مماثلا، كالدروب التي أسسها قواد الاستعمار على المناطق القروية المجاورة، والذين اتخذوا من أبي الجعد مكانا لاقامتهم، لكن بعض هذه الدروب عرف أفولا سريعا بعد الاستقلال.

نموذج تأسيس علاقة «قراية» بين سكان الدرب

يرتبط صعود مكانة الدروب وأفولها، بمدى قدرة سكانها على الحفاظ على علاقات «القراية» القائمة في جزء منها على الأقل، على السكن المتجاور. وسأوجز فيما يلي الآلية التي تم بها تكوين علاقة قراية يدعيها سكان درب معين، وقد اخترت درب القصيرة كنموذج لذلك.

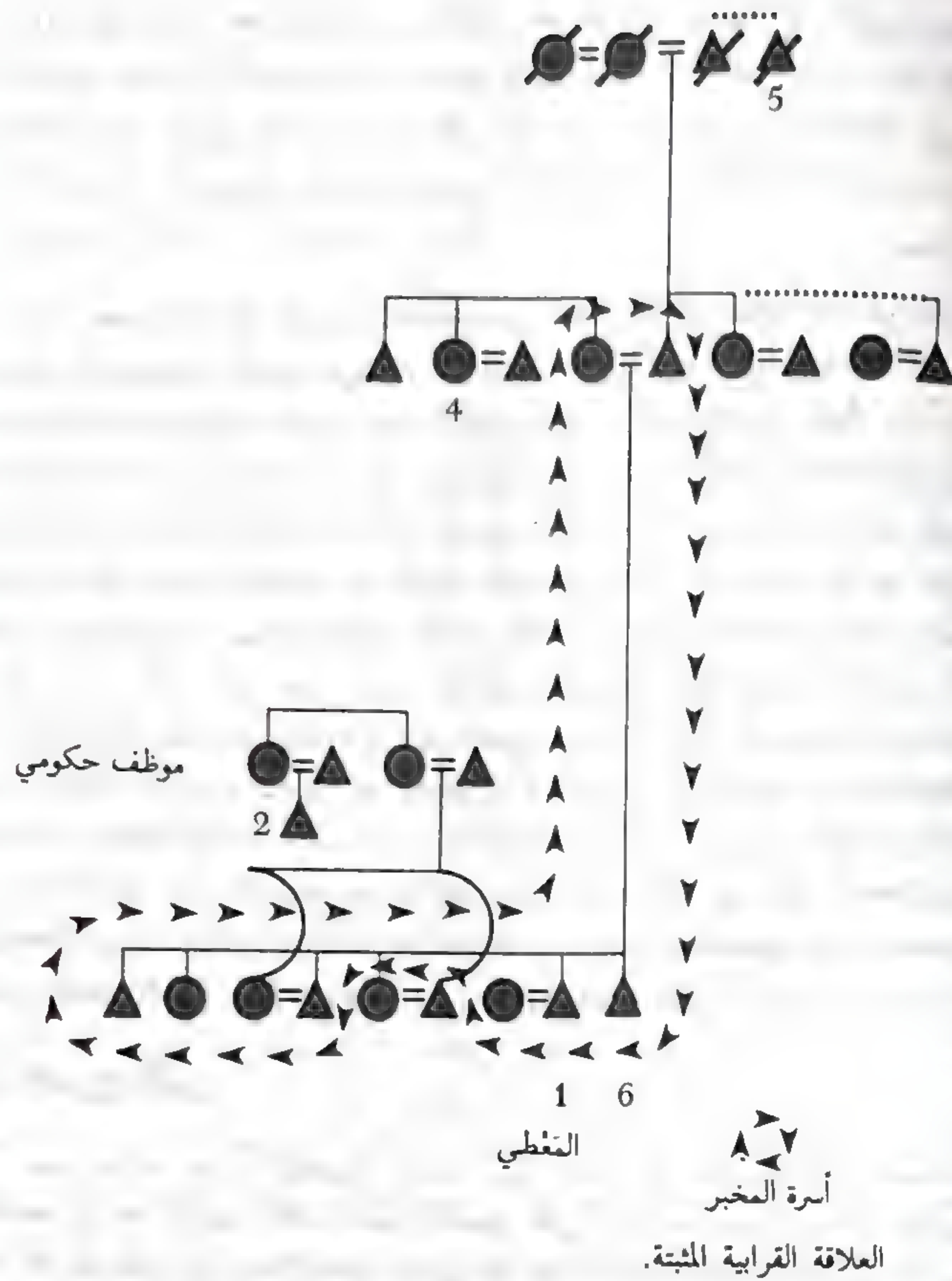
سمي درب القصيرة بهذا الاسم، الذي يعني القصر الصغير، نظرا لمجاورته لبنانية الزاوية الشرقاوية، المحصنة بأسوار عالية. والواقع أن درب القصيرة، تابع لدرب الزاوية ويبدو للعيان

ولعل من الأدلة «الدرامية» على التحول الذي حصل في الدروب، الصعوبة التي يخدها المسؤولون الاداريون المحليون الذين ماروا يستعملون خريطة قديمة للمدينة أعدها الفرنسيون في الثلاثينات، من أجل أغراض ادارية. لقد حدثت منذ ذلك التاريخ الى اليوم تغيرات في حدود الدروب وأسمائها. ولم يعد من السهل التعرف على الاسماء الواردة في الخريطة. وعلى أنه من المفروض أن يستعمل الاداريون هذه الخريطة، إلا أنهم يفضلون استعمال أسماء الدروب المتداولة الآن بين الناس.

كسودج مصغر لدرب الزواية. ويدعى سكان درب القصيرة وجود علاقات قرابة تربط بينهم، إما على أساس الأصل المشترك أو المصاهرة. لكن لا يكون باستطاعة سكان الدرب في كثير من الحالات، إثبات وجود روابط جينية بدرجة، شأنهم في ذلك شأن سكان الدروب الشرفاوية الذين يعجزون بدورهم عن إثبات هذه الروابط. ويدعى معظم سكان الدرب بأن أجدادهم قدموا من فرقة قبلية تدعى آيت صالح، تستقر في الجهة الغربية المخاذية لأنني أجدد، بينما يفضل البعض منهم - دون أن ينكر الانتساب لآيت صالح - التأكيد على العلاقة القرابية بالحاج بوبكر، الذي اشتهر بدوره بنسبه لآيت صالح والذي أسس الدرب في مطلع القرن العشرين. وقد أصبحت أسرة الحاج بوبكر، هي المحور الذي تنتظم حوله الأسر الأخرى، التي تدعى القرابة منه. وعند دخول الفرنسيين لأنني أجدد سنة 1913، كان بوبكر هذا يملك مديفة جلد ويتاجر في الحبوب، لكنه استطاع بعد مدة بسيرة، جمع ثروة هائلة كونها خلال فترة جفاف ضربت المنطقة، حيث استغل ظروف الجفاف وقايض الحبوب التي يخترنها، بدور وأراض زراعية⁽⁹⁾. وقام بعد ذلك بعدد من الخطوات، لاكتساب شرف اجتماعي، كأداء فريضة الحج، وماترتب عنها من حمله لقب «الحاج» وبناء منزل فخيم بالمدينة، والزواج بامرأة ثانية، ثم حاول تقليد وجهاء المدينة بتزويج كل من بلغ سن الرشد من أبنائه، واسكانهم بمنازل بناها قرب منزله، ثم قام أيضا ببناء مسجد صغير بالدرب الذي يسكنه، وساهم بقسط وافر في نفقات الفقيه الذي وظفه لتعليم القرآن لصبيان الدرب الذي يسكنه. وقد استمر أبناء الحاج بوبكر وزوجاته في الإقامة في نفس الدرب، حتى بعد وفاته بعد الحرب العالمية الثانية.

تستحق الكيفية التي يدعى بها سكان درب القصيرة «القرابة» من الحاج بوبكر كثيرا من الانتباه، فهناك حوالي 30 مسكنا بالدرب، ولكن عندما طلبنا من المخبرين تعداد دور الدرب وأصحابها، اسقطوا بعضا منها، وأخرجوه من حسابهم. وقد تبين لنا فيما بعد، أن الدور المسقطة من الحساب، يقطنها بعض الأفراد والأسر التي لم يعتبر المخبرون أنها تشكل أسرا حقيقية كالذكاكين التي يستخدمها أصحابها مساكن لهم، ومنازل بعض الأسر الفقيرة، وبعض الأزواج الذين لم ينجبوا أطفالا، وكل الأسر الأخرى، التي تخرج عن دائرة القرابة لاعتبارات أخلاقية، ولا تشارك هذه الأسر المسقطة من الحساب، في نظام تبادل الزيارات، ولا يعتبر من ضمن أسر الدرب، ولا تدخل في نظام التبادل المتعدد الأوجه.

(9) عد استعادة أحداث هذه الفترة، لم يكن المخبرون يرون في سلوك الحاج بوبكر عملا مشيا أو غير أخلاقي. بل اعتبر سير الأحوال على ذلك النحو من حسن طالع ودليلا على نعمة الله عليه.



الرسم التوضيحي رقم 7 : علاقات القرابة كما يتمثلها أحد الأشخاص من درب القصيرة.

ومستوقف الآن عند نموذج من علاقات القرابة، التي يدعيها أحد المخبرين، وقد اخترت تحليل هذه العلاقة بتفصيل، لما تتضمنه من أوجه ممكنة لادعاء القرابة. والشخص المعني بالامر، اسمه المعطي، وهو صاحب دكان، وقد سبق له أن تابع داسته باعدادية المدينة، يدعي المعطي بأن الحاج بوبكر «من دمه» وينسب ادعاءه هذا على العلاقة القائمة معه بواسطة عمه الذي تزوج امرأة من أسرة الحاج بوبكر.

وكان قد سبق لنا، قبل ذلك ببضعة أشهر، أن سألنا المعطي في سياق آخر، عن الافراد الذين يعتبر أنهم يشكلون أقرباءه. وبعبارة أخرى، فقد كنت متوفرا على وسيلة للتأكد من صحة أقواله في الاستجواب الثاني. فعندما حدثني عن عمه الذي تزوج بامرأة من أسرة بوبكر، ذكرته بأقواله السابقة، التي قال فيها بأنه ليس له عم، فأجابني، بأنه مادام قريبا للحاج بوبكر، فلا بد أن يكون ذلك عبر أخ غير شقيق لأبيه لم يسبق له أن تعرف عليه، أو عبر عم لأبيه. وبعبارة أخرى، فإن القرابة تحتل المرتبة الاولى ثم يبحث لها بعد ذلك عن مبرر ايدولوجي. ثم أضاف المعطي، بأنه من المحتمل أن تكون علاقاته مع الحاج بوبكر ناتجة عن زواج خالته، التي تعيش بدورها في درب القصيرة، لكنه عجز مرة أخرى عن اثبات هذه العلاقة بدقة. وفي نهاية الامر، قال المعطي بأن أهل بوبكر يتصرفون، كما لو كانوا أقارب (بحال القرايب)، واستشهد بلائحة طويلة من أنماط الزيارات غير الرسمية المتبادلة بين الاسرتين، مضيفا بأن لا أحد يتذكر هذه الروابط بدقة، ولا يمكن لأي كان أن يتأكد منها، ولذلك فلا بد وأن تكون موجودة، ويمكن تقديم الف دليل على ذلك. وبعد ذلك، حاول ادعاء وجود علاقة قرابة مماثلة مع أحد صغار الموظفين الحكوميين، لكنه شخصية مهمة، وستجلى أهميتها بصورة واضحة، من خلال الحادث التالي (10) :

حادث الضريح الكبير

يعتبر سكان درب القصيرة، ومنذ سنين عدة، أنهم يكونون دربا مستقلا. وبشاطرهم في هذا الرأي سكان المدينة بأجمعها. لكن لم يصبح للدرب وجهة كبرى الا بعد الحادث الذي وقع سنة 1969، والذي قام فيه سكان الدرب بعمل جماعي فعال،

(10) وقد روى لي أخ للمعطي، كان يسمى آنذاك في الحصول على منصب حكومي، رواية ثبتت الكيفية التي تقام بها حسابات القرابة في سياقات أخرى. فقد قال لنا أن ابن عم له يعمل موظفا بالرباط يساعده في الحصول على الوظيفة الحكومية وقد تبين فيما بعد أن العلاقة الموجودة بينهما بالفعل، والتي كان الجميع يعرفها، هي أن الشخص الذي قال عم ابن عمه هو في الواقع "ولد عم رجل اخته" (ابن عم زوج اخته). وهكذا نجد مرة أخرى أن التبريد الذي أعطى لاستعمال صفة ابن العم بدل على نوعية "القرابة" التي يدعي الطرفان وجودها بينهما.

بطلافا من هوية الدرب. وقد أسرع هذا الحادث الذي سميناه بـ «حادث الضريح الكبير» في أحداث تغييرات في الحدود التي تفصل بين الفئات الاجتماعية والتي يجمع عليها الناس، وذلك بما أضفاه من مشروعية على اعتبار علاقة الجوار في السكن، كدليل على القرابة العائلية التي يدعي سكان الدرب وجودها بينهم. ومن خلال التطورات التي عرفها تطور الحادث، تم تجاوز الامتياز الذي يحظى به الشرفاويون ببناء الاضرحة لاجدادهم، من طرف سكان درب القصيرة.

وابتدأ حادث الضريح الكبير بوفاة الرسام أحمد الشرفاوي الذي كان يعيش مهاجرا في فرنسا، التي قضى بها شطرا مهما من حياته. ويدعي المخبرون الذين ينتمون لدرب القصيرة بأن الفنان من «دمهم» على الرغم من أنه يحمل اسم الشرفاوي. وقد عمل بعض المغاربة من أصدقاء الفنان على نقل جثثه إلى أبي الجعد، وقد دفن في أول الامر بالمقبرة العمومية. وعندما قام البعض منهم بزيارة قبره بعد ذلك، تركوا بعضا من المال، لتشييد تذكاري ملائم لمكانة الفنان، وأمنوا على هذا المال موظفا بسيطا ينتمي لدرب القصيرة. وقد قام الموظف بسرعة باستشارة بقية سكان درب القصيرة الذين قرروا بناء قبة للفنان. وقد علق أحد سكان درب القصيرة على ذلك قائلا :

«على كل حال راه بحال الولي، أنا ماكنكولش راه ولي، ولكن باش كنعرفوا واحد راه ولي غير بالقبة اللي فوق رأسه» ويتفق المخبرون جميعهم، على أن بناء الضريح لا يكفي وحده لكي يكون هناك ولي، ولكن يرون من جهة أخرى، أن الاضرحة جميعها مخصصة للاولياء. ويقول شخص آخر، من مؤيدي بناء ضريح للفنان :

«من حيث غادي تموت، غادي ييداوا اولادك يتكلموا عليك شحال كنت رجل عظيم، وينوا القبة على راسك، ويقولوا راه عندك درجة كبيرة عند الله. ثم غادي ييداوا ابجوا بعض الناس وازوروا السيد وابوسوا الدربوز ويطلبوا الحوايج. ولكن في الحقيقة اللي كيطلبوا اكثر، هما اولاد السيد، اللي كيطلبوا البهايم والزرع من الزوار. ومن حيث كيتزادوا وكثروا اولاد السيد، شي وحدين منهم كيقاوا اجمعوا الزيارات ويتوسطوا للناس عند جدهم، والبعض الاخر كيولوا كيبيعوا ويشروا والا كيولوا معلمين... هاد الشي كاين»

لقد كان تأييد سكان درب القصيرة، لبناء ضريح للفنان، وسيلة للرفع من مكانتهم الاجتماعية (أو شرفهم الاجتماعي بالمعنى الفيري)، فإذا ما تم بناء الضريح، سيصبح بإمكان سكان درب القصيرة الاشارة إلى جدهم كجدة «مثالي»، أي بنفس الطريقة التي يشير بها الشرفاويون لاجدادهم. وفوق هذا، سيميزهم بناء الضريح عن غيرهم من باقي العوام، كما أن تعبئة عامة وناجحة لسكان الدرب ضد شرفاوة، ستثبت بصورة فعلية ما يدعونه من «قرابة».

قام الموظف الحكومي الذي تكلف بمشروع بناء الضريح، والذي ينتمي لدرب القصيرة، كما أسفلا، بالحصول على أموال إضافية من ميزانية المجلس البلدي، اعتبارا لما كان للفنان من شهرة عالمية، ومن أن بناء ضريح له سينعش النشاط السياحي بالمدينة. تم اختيار مكان تشييد الضريح، المرتفع بالجهة الشمالية للمدينة يشرف على الطريق الرئيسي، وحيث يوجد بالفعل خمسة أضرحة لأساء سيدي أحمد الشرقي. بعد ذلك، تم الحصول على تصريح بالبناء من القائد، تلاه توجع وقد مكون من أشخاص من درب القصيرة، إلى الرباط للاتصال بصورة غير رسمية، ببعض الشخصيات داخل الحكومة وخارجها الذين باستطاعتهم التأثير على مجريات الأحداث في مدينة أبي الجعد. وتحرك البعثة هذا، يدل على شعور الأفراد، بطبيعة الحال، بوجود جماعات للنفوذ تقابل التوزيع الرسمي للسلطة. وقد عمل في بناء الضريح عمال المجلس البلدي الذين أنعموا البناء تقريبا في صيف 1969. وبدأ بالفعل، بعض الزوار يقصدون الضريح، ويضعون فيه بعض الهدايا، على الرغم من المحاولات التي قام بها الشرقاويون لمنعهم من ذلك. والملاحظ أن هؤلاء المعارضين، كانوا هم أنفسهم يجمعون الهدايا من زوار الأضرحة الشرقاوية المجاورة للضريح الجديد.

وإلى حدود هذه المرحلة من تطور الأحداث، لم يهتم سوى عدد قليل من الشرقاويين بأمر بناء الضريح الجديد. وكما قال أحد المعارضين لمشروع درب القصيرة فيما بعد «لو سمح بإتمام بناء الضريح، سيقوم آخرون ويدعون بدورهم النسب الشرقاوي، وإذا لم يتحرك الشرقاويون الحقيقيون بكيفية فعالة، فإنهم سيفقدون الكلمة»، أو على الأقل سيفقد البعض منهم جزءا من مداخلهم، نتيجة تحول عدد من الزوار عن أضرحتهم.

وقد قام بأول تحرك من بين «أصحاب الكلمة الشرقاويين، عدلان مرموقان من درب عرباوة. وكان هذان العدلان يشرفان، في الأحوال العادية، على جمع الهدايا والنذور التي توضع بضريح سيدي أحمد الشرقي وتوزيعها. كما كانا ينصبان أنفسهما متكلمين باسم المصالح الشرقاوية بصورة عامة. وأول ما قاما به، هو محاولة إيقاف عملية البناء، بتقديمهما لطلب بهذا المعنى للقائد (الذي لم يكن ينتمي للمدينة أو المنطقة)، غير أن القائد رفض الطلب، متعللا بأن مسألة الضريح مسألة داخلية تهم الأسر الشرقاوية وحدها، وليس من دأب المخزن التدخل في الشؤون الخاصة بالزاوية الشرقاوية. وكذلك اتخذ ناظر الاحباس موقفا مماثلا (الذي كان سلفيا ومن عملوا في صفوف حزب الاستقلال)، غير أن التعليل الذي أعطاه، كان أكثر تماسكا من تعليل القائد، حيث رفض التدخل بدعوى، أن أملاك الزاوية الشرقاوية لا تخضع لإدارة الاحباس، وبالتالي فإن مسألة الضريح تخرج عن دائرة اختصاصاته.

وقد تمثلت الخطوة الثانية التي أقدم عليها العدلان، في إعداد عريضة باسم كل شرفاء، يطالبون فيها بإيقاف البناء في الضريح. لكن عملية جمع التوقيعات لم تكن هبة نالسة للعدلين، حيث لاقت العريضة معارضة الكثير من الشرقاويين، وذلك بسبب الخلافات القديمة والحديثة الموجودة بين الأسر الشرقاوية. وبدأ جليا أن العمل الاجتماعي غير كاف وحده لردم الهوة التي تفصل بين شرقاوة، والمتشكلة في الحدود التي ترسمها علاقات القرابة والحوار. واتضح أيضا أن الأمر يتعلق بالدرجة الأولى باختيارات الأفراد الذين لا يقدمون على عمل الأبعد تقويمهم له وللبدائل والاختيارات الأخرى المتوافرة لهم.

واستطاع العدلان، في الأخير، جمع حوالي ستين توقيعاً. ومما تجدر الإشارة إليه، أن معظم ذوي النفوذ الموقعين على العريضة، كانوا من التجار الشرقاويين الأغنياء المستقرين في الدار البيضاء منذ ستين عدة. وبذلك كانوا بعيدين عن الخلافات المحلية وتحالفات فرق الزاوية. ذهب العدلان في البداية إلى الرباط مسلحين بالعريضة التي أعدها، حيث طلبا لقاء مع أحد الوزراء، الذي رد عليهما بعد أن سمع دعوتهما، برد غير ودي، إذ قال لهما، حسب رواية أحد الأشخاص الذين حضروا اللقاء، أن كل أموات المسلمين سواسية، وأنه لا علاقة لبناء الضريح بما يدعيه أحفاد الولي الشرقاوي من امتيازات. وقد حاول العدلان اقناعه، بأن مسألة الأضرحة مسألة «تاريخية» وليست «دينية»، لكن أقوالهما لم تجد صدى عند الوزير.

كانت الزيارة الثانية التي قام بها العدلان إلى الرباط أكثر نجاحا من الأولى، إذ زارا في هذه المرة، شخصا يتمتع بنفوذ كبير حتى وإن كان خارج السلك الحكومي. وكانت مكالمته هاتفية من هذا الشخص كافية لإجبار القائد على توقيف أشغال بناء الضريح. ويعترف المخبرون المنتمون لكل من طرفي النزاع، أن الحجج الرسمية كانت أقل فعالية من كلمة صدرت عن شخصية تتمتع بنفوذ قوي.

وقد اعتبر أنصار بناء الضريح، من سكان درب القصيرة، هذه النتيجة إيجابية، وهنأوا أنفسهم على الكيفية التي تطورت بها القضية، حيث تطلب الأمر من خصومهم، مجهود عدة شهور، قبل أن تلحقهم هذه النكسة الخفيفة — وعلى كل حال، فإن الضريح الذي انتهت أشغال بنائه تقريبا، قد بقي قائما — واعتبروا الأمر مجرد فشل مؤقت، وقد علق أحد سكان درب القصيرة قائلا: «سنلزم الصمت لبضع سنين، ثم نعود لإكمال بناء الضريح، وعندئذ، سينسى الشرقاويون أنفسهم، إذا ما كان الشرقاوي (الفنان) ينتمي إلى سيدي أحمد الشرقي أم لا، وسيتذكرون اسمه فقط».

قد يكون من الخطأ، تأويل هذا الحادث باعتباره فقط محاولة ناجحة من أفراد من أصل غير مرابطي (النسبة للصالح)، عملوا على الحصول على رموز الوجاهة التي يمنحها النسب المرابطي. فقد يكون في هذا التأويل اغراق في رؤية «تقليدية» للمغرب «التقليدي»، على ضوء تكرار مثل هذا الحدث في الماضي⁽¹¹⁾، وأقرب إلى الصواب، في نظرنا، هو تأويل الحادث، باعتباره محاولة ناجحة لاقامة رابطة بين مجموعة من الأفراد، على أساس الحدود التي ترسمها علاقة الجوار، والتي عززتها وأضفت عليها المشروعية، في هاته الحالة، قرابة «الدرب»، كواقع اجتماعي معترف به.

البنية الاجتماعية : النموذج القبلي

يمكن تطبيق نمط البنية الاجتماعية السالف الذكر، الذي حللنا من خلاله منطقة حضرية، على المناطق القروية. وحتى نوضح المسألة للقارىء، سنقوم في الأجزاء التالية من هذا الفصل بوصف البنية الاجتماعية لكل من قبيلتي السماعلة وبنو زمور وصفا مفصلا⁽¹²⁾. لا يمكن أخذ هاتين القبيلتين كنموذجين تمثيليين عن البادية المغربية ككل، اعتبارا لخصائصهما التقليدية. وهذا يذكر بما سبق لنا من عدم ادعاء كون أي الجعد تمثل كل المدن المغربية. وعلى أي، فلا قيمة في نظرنا لاية مقارنة أو تحديدات تقوم على أساس هذه الخصائص، كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة. والأكثر إفادة، في نظرنا، هو مساءلة الهوية الفردية والهوية الجماعية لأفراد القبيلة مساءلة مفصلة. وبما أن الهوية في الحالتين لها علاقة بالتصور الذي يكونه الأفراد عن الصلحاء، نريد أن ننبه القارىء، إلى أننا سنميز، خلال مناقشتنا للبنية الاجتماعية للقبيلتين، بين منظورين: المنظور السوسولوجي والمنظور الايديولوجي لـ «الاهالي». وسنميز في هذا الأخير بين منظورين: منظور «رسمي» يتبناه «كبار» القبيلة (ونعني بهم خاصة أولئك الذين تعاملوا مع مخزون ما قبل الحماية ومع إدارة الحماية) ومنظور العوام أو منظور أفراد القبيلة العاديين.

(11) أنظر مثلا : بيل (1938) ص : 376 — 382

(12) تعتبر وحدة بني زمور من خلق إدارة الحماية، وذلك لأن الإدارة الفرنسية، شأنها شأن الإدارة الخزنية في فترة ما قبل الحماية، سعت إلى خلق وحدات قبلية حسب ما تقتضيه المصلحة الإدارية في بعض الحالات. وأهل قبيلة بني زمور يعتبرون بأن مصطلح بني زمور مصطلح غامض، ويتكون من القبائل التي يطلق على مجموعها قبيلة بني زمور، والتي لم تكن في الماضي قاعدة لأي نشاط اجتماعي، باستثناء معاملة الحكومة لها كواقع. أما القبائل المشككة بوحدة بني زمور، وهي قبائل الرواشد وشكران وبنو بتاو وبنو زرطل، فتعتبر نفسها في غير السياق الحكومي، تشكل قبائل منفصلة، بينما تعتبر رسميا فرقا من قبيلة بني زمور.

يستعمل أفراد قبيلتي السماعلة وبنو زمور، مصطلحات خط النسب الأبوي (و قرابة العصب) لوصف العلاقات القائمة بين الأفراد والمجموعات داخل القبيلة. وهذا بالطبع، واحد من مظهرين يلزم توفرهما في بنية أية قبيلة يراد لها أن توصف في إطار التنظيم الانقسامي. أما المظهر الثاني والذي يتمثل في التحالف ضمن شبكة قرابة خط النسب الأبوي فغير موجود، وذلك لأن التنظيم الانقسامي ليس بالتنظيم الوحيد السائد في صياغة العلاقات السياسية على صورة مفاهيم. فالأفراد والمجموعات لا يتحالفون فقط ضمن حدود خط النسب الأبوي الذي يدعيه أفراد القبيلة. وأفراد القبيلة واعون بذلك ويعبرون عنه بوضوح. ولا يدعي القبليون، ولا سيما ضمن قبائل تادلة العليا، أن هذا الواقع يختلف كثيرا عما كانت عليه الأحوال في فترة ما قبل الحماية⁽¹³⁾.

يستعير أفراد قبيلتي السماعلة وبنو زمور تشبيهات مثل «الشجرة» و «الجسم البشري» في وصفهم المجازي لتقسيماتهم الداخلية. فعلى سبيل المثال يصف أحد أفراد قبيلة بني بتاو قبيلته بأنها كجذع شجرة مقسمة إلى عدد من الفروع. والملاحظ أن كلمة «عرش» المستعملة في اللسان الدارج، للدلالة على فرع الشجرة، غير مستعملة في هذه التعبيرات المجازية، بل يستعمل بدلا عنها عدد من المفردات كـ «الفرقة» و «الفخدة» و «الطرف» التي تحمل في طيها معان متعددة. والقبليون لا يسلمون في استعمالهم لهذه المفردات، من الخطأ وعدم التمييز فيما بينها بدقة. وحتى تتجنب إرباك القارىء بعدد من المصطلحات،

(13) لقد قيل في بعض الأحيان، أنه بالإمكان وصف قبائل شمال إفريقيا من خلال معطيات النظرية الانقسامية. وسأحاول في أجزاء أخرى من هذا الفصل مناقشة النظرية الانقسامية بتفصيل، في علاقتها بالبنية الاجتماعية في المناطق القروية في شمال إفريقيا.

إن محاولات تطبيق النظرية الانقسامية في شمال إفريقيا، مهم فقط بالنسبة لبعض الاعتبارات الإستمولوجية التي تنبأها تلك المحاولات، ومع أهميتها تلك تبقى ثانوية بالنسبة للموضوع الرئيسي لهذه الدراسة. وإلى جانب هذا هناك عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين والمؤرخين الاجتماعيين، ممن بدأوا اهتمامهم بشمال إفريقيا منذ بداية الستينات، يقومون الآن بأعداد مونوغرافيات مطولة في الموضوع. وفي اعتقادنا إن مناقشة للنقضايا الإستمولوجية بشكل واسع، لن يصبح ممكنا إذا دلالة إلا بعد أن تظهر للوجود تلك الدراسات حيث يمكن آنذاك مقارنتها بالدراسات الأنثوغرافية الكولونيالية. وبالنسبة لما هو متوافر الآن، يمكن القول أن أكثر الانتقادات تكسيرا للنظرية الانقسامية كمفهوم للتحليل السوسولوجي، يمكن أن يوجد في الدراسة التي أعدها بيتر Peters (1967) حول قبائل البدو الليبية، التي سبق أن اعتبرها إيمانوس بريشار قبائل تطبق عليها مبادئ الانقسامية (على الرغم من أنه لم يحجر في انتقاداته دراسة بريشار الأولى حول الوير (1949). وبدل ملخص ما كتب من أبحاث أميريقية، أن مفهوم النظرية أكثر دقة في الوصف السوسولوجي لقبائل المغرب في فترة ما قبل الحماية، ونجد هذا واضحا في مساهمات سيدون Seddon وأمل رسام فينوكرادوف، وبكيفية ضمنية في مساهمة دان روس، التي ظهرت جميعا في الكتاب الذي نشره كبلر عن العرب والبربر (1973). وبالنسبة للأبحاث السابقة، هناك الدراسة المهمة، البعيدة العمق في التفكير، التي ناقش فيها حاك بيرك مشاكل الهوية الاجتماعية المتأصلة في تحديد مفهوم القبيلة (1953).

مستقصر على استعمال كلمة «فرقة» للدلالة على مستوى الانقسام الذي تدل به المصطلحات السالفة. تقسم كل فرقة قبيلة إلى مجموعة من الدواوير، ويقسم كل فرد إلى عدد من الأسر، تعرف كل واحدة منها بـ «الدار» أو «الخيمة». يستعمل أفراد القبيلة للتعبير عن العلاقات والروابط القائمة بين الفرق المكونة للقبيلة مفهوم «القرابة» ويرمزون إلى ذلك بـ «الدم». فعلى سبيل المثال يقول السماعلة عن أنفسهم، أن كل أفراد قبيلتهم يرتبطون برابطة الدم، ولكن ينفون، في نفس الوقت، أن تكون الرابطة الدموية ملزمة لهم بسلوك حسب طريقة معينة، تجاه بعضهم البعض. وهذا النفي يستلبي القبيلة، في نظرنا، من تقنيات وقواعد النظرية الانقسامية، التي حاول بعض الباحثين أن يصفوا من خلالها بعض القبائل المغربية بكيفية تعسفية. وقد عبر عن هذا الاستثناء أحد القبليين بوضوح بقوله: «أحنا بحال فروع الشجرة ولكن كل فرقة بوحداه». وبعبارة أخرى، فإن العمل السياسي والاجتماعي ينشأ ويتطور داخل حدود متعددة كالتي ترسمها علاقة السكن المتجاور (الحوار) وترتيبات الرعي، وعلاقة القرابة، والعلاقة الزبونية وغيرها من العلاقات الأخرى التي تفرضها المصالح المتبادلة بين الأفراد والجماعات. ومن البديهي، أن أية واحدة من هذه العلاقات أو الروابط، لا يختص بها الوسط القروي دون الحضري. لكن ما يميز الوسط القروي، هو ذلك التنوع الكبير الحاصل في الظروف الديموغرافية والاقتصادية والسياسية. ومع ذلك يبقى مجال تقويم هذه العلاقات محدودا في الوسط القروي، إذا ما قورن بنظيره الحضري.

أما أن نتساءل إلى أي مدى تساهم به الرابطة الدموية في تحديد العمل السياسي، فهذه مسألة معقدة. فالاشكال هنا لا يتعلق فقط بمدى نسبة استقلال القبيلة عن السلطة الحكومية أو نسبة استقلالها عن التدخل الخارجي بصورة عامة، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين. فربما كان العكس هو الصحيح، كما سنوضح ذلك فيما بعد. إذ يبدو أن استنباط نظام الحماية في سهل تادلة العليا — ولربما في غيرها من المناطق الأخرى — عمل على تمثيل وتقوية المفهوم الأيديولوجي لقرابة خط النسب الأبوي، وجعل منه نموذجا للعمل السياسي. والملاحظ من جهة ثانية، أن هناك اختلافات كبيرة بين مخبر وآخر، في استعمال أيديولوجية قرابة خط النسب الأبوي، وذلك تبعا للدور الذي يقوم به المخبر في القبيلة. ولم تقع الإشارة إلى هذا الجانب أو البحث فيه إلا نادرا في الكتابات الأنثروبولوجية التي اهتمت بهذا الصنف من الأيديولوجيات. ولناخذ في البداية، أفراد النخبة القروية، فهؤلاء هم الذين يتحكمون في تابعيهم من أفراد القبيلة، وينصبون أنفسهم متكلمين باسمهم (أو مقدمين عنهم) عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع الإدارة الحكومية أو مع جهات أخرى خارج

القبيلة، وهم أقدر الناس في القبيلة على وصف شبكة المفاهيم المنبثقة عن علاقة خط النسب الأبوي، وأقدرهم أيضا على التحكم في تلك العلاقة واستغلالها لصالحهم. إذ من العلامات المميزة لهؤلاء «الكبار»، قدرتهم على التحكم في هاته العلاقة وغيرها من الروابط الأخرى المتوافرة لديهم لمراكمة الثروة والنفوذ داخل القبيلة. والفرق الوحيد والظاهر الذي يختلف به النخبة القبلية اليوم عن النخبة القبلية في فترة ما قبل الحماية، يكمن في عدد أفراد النخبة. ففي فترة ما قبل الحماية، كان عدد الأفراد في كل فرقة قبلية، والذين يسلكون مسلك النخبة، كبيرا نسبيا إذا ما قورن بعددهم في عهد الحماية، حيث عززت الإدارة الفرنسية مواقع عدد قليل من الأفراد، بما منحهم من وظائف رسمية، مكنتهم من مراكمة الثروة. وأثناء بحثنا وتساؤلنا عن البنية الاجتماعية للقبيلة، كنا نرجع باستمرار إلى هؤلاء «الكبار» وغيرهم من الأشخاص المسنين ممن لهم اطلاع بمثل هذه القضايا. وقد تبين لنا فيما بعد، أن هذا الصنف من المخبرين يشكلون في كثير من الحالات نواة تنظيم حولها الاتباع والزبناء، وأنهم يتطلعون إلى أن يتم الرجوع إليهم في مثل هذه الأمور. تركز شبكة مفاهيم قرابة خط النسب الأبوي المصاغة من قبل النخبة القبلية، على العلاقات القائمة بين القبائل والفرق القبلية، أكثر مما تركز على العلاقات بين الدواوير وعلاقاتها بالمستويات العليا من التنظيم. وتشكل شبكة المفاهيم هاته، أو الصيغ المتفرعة عنها، قاعدة صلبة تضيء المشروعية على العلاقات الموجودة بين القبائل، وبذلك تشكل، حسب تعبير بورديو، «التقديم الرسمي للاهالي للبنية الاجتماعية»⁽¹⁴⁾. وقد أوردنا في الرسم البياني المرفق، صيغة من صيغ هذه الشبكة، وهي الصيغة المتداولة بين عدد من الأفراد المسنين من قبيلة السماعلة، الذين سبق لهم أن عملوا في عهد الحماية، كشيوخ منصبين من قبل الإدارة الفرنسية. (ومازال هؤلاء يتمتعون بثروة مادية، وبعدد كبير من الزبناء التابعين لهم. كما يعملون أيضا كشيوخ في الظل، بالنسبة للجيل الجديد من الشيوخ الذين يقومون بنفس المهمة التي قام بها هؤلاء في السابق.) ويلاحظ القارئ في الرسم البياني، أن قبيلة السماعلة تنتمي إلى قبيلة بني جابر، وهي قبيلة عربية تدعي عدد من الفرق القبلية بغرب المغرب الانحدار منها. وهكذا فإن معظم قبائل سهل تادلة العليا، كورديفة وبني مسكين وبني عمير وبني موسى وبني ملال تدعي الانتساب إليها⁽¹⁵⁾. وعلى العموم، لا يعرف القبليون سوى قبيلتهم والقبائل المجاورة لهم،

(14) بورديو (1972) ص: 113.

(15) لا توجد أي رابطة تدعي مع الفرق المكونة لبني زمور الموجودين في ضواحي أبي الجعد، إلا أنه توجد عليها روابط معقدة عبر الرواية الشراوية والمراعي المشتركة والتحالفات بين الفرق القبلية التي كانت قبل عهد الحماية. وفي تسميتي لهاته الفرق «قبائل»، فإني أتبع النمط المستعمل محليا. وفي بعض التقارير في عهد الحماية نجد الإشارة إلى «انحدارات» بني زمور والسماعلة، غير أن هذا الاستعمال ليس له ما يدعمه.

فاغثرون من قبيلة السماعلة وبني زمور، مثلاً يعرفون بكيفية غير دقيقة قبيلة ورديفة المجاورة لهم. ولا يوجد في الوقت الراهن أي اتصال بين فرق القبيلتين المذكورتين و فرق القبائل الأخرى في سهل تادلة العليا. ومن القضايا التي تطرح نفسها في هذا الباب، قضية تكوين الفرق القبلية، إذ أن تكوين هاته الفرق يبقى في نظرنا موضع شك وتساؤل، حيث أن هاته الفرق لم يسبق لها أن كانت قاعدة لنشاط مشترك، باستثناء ما وصلنا عنها من الافتراضات التي تبناها الإداريون الفرنسيون. وكيفما كان الأمر، فقد شكلت تلك الافتراضات القاعدة التي أسس عليها الواقع الإداري في عهد الحماية، حيث نصب الفرنسيون قائدا على رأس كل فرقة قبلية. ومن البديهي، أن التقسيمات الإدارية الفرنسية لم تكن في مجملها مصطنعة، إذ عمل الفرنسيون على تصديق أقوال أولئك الأفراد الذين ظهوروا في تلك الفترة كـ «أعيان» للقبائل، وكان باستطاعتهم فرض «كلمتهم» على اتباعهم من باقي أفراد القبيلة المعنية بالتقسيم. ومن حقنا هنا، أن نفترض أن هؤلاء كانت لهم مصالح خاصة في الحفاظ على شبكة مايكرو جينالوجية معينة تناسبهم لأن هؤلاء اندمجوا، فيما بعد، في سلك الإدارة الحكومية واستغلوا تلك التقسيمات⁽¹⁶⁾.

منظور العوام

يختلف التمثل الجينالوجي الذي تقدمه النخبة القبلية عن التمثل الذي تقدمه عامة أفراد القبيلة، إذ أن إدراك التنظيم الاجتماعي من طرف العامة، أقل شمولية من نظيره النخبوي. ويختلف المنظوران في كثير من النقط التي يتم التأكيد عليها، إذ ليس باستطاعة عامة القبيلة سوى تقديم خطاطة عامة مبتورة عن العلاقات الموجودة بين الفرق القبيلة المكونة القبيلة والعلاقات بين القبائل الأخرى. فعلى سبيل المثال، يدعي السماعليون الانتساب إلى شخص يدعى اسماعيل، على أساس أن اسم قبيلتهم مشتق من هذا الاسم (السماعلة / اسماعيل). والملاحظ، أنه باستطاعة كل فرد من هاته القبيلة التعرف على كل الفرق القبلية التي تنقسم إليها القبيلة وكذا تسمية كل الدواوير المكونة للفرقة القبيلة التي ينتمي إليها، وأيضا التعرف على أسماء دواوير الفرق القبيلة المجاورة لفرقة والتي تدخل معها في ترتيبات الرعي المشتركة.

(16) منذ الاستقلال، الفت الحكومة المغربية العمل بتقسيم البوادي إلى قبائل واستبدلته بنظام الجماعات القروية، حيث أصبحت كل جماعة تحمل اسم القبيلة التي تنتمي إليها. مبدئيا، يتم انتخاب الأعضاء المكونين للجماعات، وتتمتع كل جماعة بميزانية صغيرة تحت إشراف القائد ومراقبته، وذلك للقيام ببعض المصالح العامة. والغاية من هذا الإصلاح، هو تعويض الولايات الأساسية، والتي عملت السلطات الفرنسية على تشجيعها، بولايات ذات صيغة وطنية. وعلى الرغم من الجهود الجدية لبعض المسؤولين، إلا أن التأثير السياسي لنظام الجماعات مازال هامشيا.

والملاحظ أيضا، أن هناك اختلافا بين مخبر وآخر، في الدقة والعدد، عند تعداد الفرق القبلية والدواوير وتسميتها، حيث أن خريطة المفاهيم التي يقيمها القبليون حول التنظيم الاجتماعي تشبه إلى حد كبير نظيرتها عند المدنيين حول دروب المدينة. والفرق الوحيد بين المدنيين والقبليين، يكمن في كون كل فرد من القبيلة عليه أن ينتمي إلى دوار معين، حتى وإن كان باستطاعته تغيير الانتماء من دوار لدوار آخر. وربما كان التشابه أكثر تطابقا في عهد الحماية، حيث كان على سكان المدينة، ولأسباب أمنية، الانتماء لدرب معين.

يبدأ عامة أفراد القبيلة وصف تنظيمهم الاجتماعي، انطلاقا من الدوار، الذي يعتبر المجموعة الأولية التي تتم فيها كل الأنشطة اليومية. أما ربط أفراد الدوار بالمستويات العليا من التنظيم القبلي، فيتم بطرق مختلفة.

يعني مصطلح الدوار حرفيا الدائرة. ويرجع أصل هذا الاصطلاح إلى الكيفية التي تنصب بها الخيام في اوقات انعدام الأمن في فترة ما قبل الحماية، حيث كان على وحدات الرعي المتفرعة عن الفرقة القبيلة نصب خيامها على شكل دائري ووضع ماشيتها وسط الدائرة حتى تضمن حمايتها بصورة أكثر فعالية. كما كان على هذه الوحدات أن تتفق فيما بينها حول حركة انتجاعها، وكان على كل فرقة من قبلية، إلى حد ما، التفاوض جماعيا مع الفرق الأخرى حول فحوى العلاقات القائمة بينها. أما اليوم، لم يعد تنظيم المجال واضحا بدقة في التنظيم الاجتماعي، إذ لم تعد الدواوير تتميز بتجمع سكني في مكان واحد، ذلك أن عملية استقرار السكان في سهل تادلة العليا، لم تتم إلا في مرحلة متأخرة، كما أشارت إلى ذلك سابقا، وعندما تم الاستقرار، فضل الناس السكن في ممتلكاتهم من الأراضي عوض السكن في قرى جماعية. بل أن حق ملكية الأرض لم يعد وحده كافيا للدلالة على الانتماء لدوار معين، ذلك أن الدواوير لا تملك أراض جماعية، كما أن الحقوق في الأراضي الرعوية تم توزيعها وترسيخها إداريا في مستوى الفرق القبلية وليس في مستوى الدواوير، حسب ما كان موجودا من اتفاقات سابقة على مجيء الفرنسيين (والتي كانت أكثر مرونة مما هي عليه اليوم). والواقع أن كل الأراضي في سهل تادلة العليا، على عكس الأراضي في جهات أخرى من المغرب، ملكيات فردية يتم بيعها وتوارثها حسب قواعد الشريعة الإسلامية، كما يفهمها سكان المنطقة ويطبقونها. ومن الملاحظ، أن الزراعة كانت تحظى بأهمية أقل في فترة ما قبل الحماية مما تحظى به اليوم، وكانت عملية نقل ملكية الأراضي وبيعها، تتم اذذاك باتفاق شفوي بين الأطراف المعنية، أما اليوم، فإن معظم ملاك الأراضي يحملون رسوما عدلية تثبت ملكيتهم، كما أصبح بإمكان القبليين شراء الأراضي في دواوير أخرى غير دواويرهم، أو الحصول عليها عن طريق الأثر والزواج. وهذه المبادئ المستحدثة، ليست

خدمة سهل تادلة، بل أصبحت تنع في جهات أخرى، فقد لاحظنا تداولها، مثلا، في القبائل الجبلية الفاضة قرب بزو. ولا يستثنى من ذلك سوى أراضي قواد الاستعمار، الذين استغلوا النظام العقاري الذي أحدثه الفرنسيون، والمعروف بقانون «تورنس» وسجلوا أراضيهم في إدارة المحافظة العقارية، وحصلوا على عقود تحميهم العقاري، وبذلك تعد أراضيهم خاضعة في بيعها ونقل ملكيتها للمحاكم الشرعية.

يدرك أفراد الدوار الروابط القائمة بينهم بنفس الطريقة التي يدرك بها المدينيون الروابط القائمة بين سكان الدرب، إذ يدعي أفراد الدوار وجود علاقة قرابة دموية عبر خط النسب الأبوي تربط كل أفراد الدوار، لكن ليس باستطاعتهم إثبات روابط القرابة بصورة تشمل كل أفراد الدوار. فعندما كنا نطلب من اثنين تحديد روابط القرابة بدقة، كانت أجوبتهم تأتي مختلفة، ويحيلوننا على الأفراد المسنين من الدوار. وعندما كنا نسأل المسنين، غالبا ما كانوا يرجعون إلى زمن ماضٍ غير محدد يصطلحون عليه بـ «بكري»، حيث كان أفراد الدوار يرتبطون بقرابة عبر خط النسب الأبوي، يمكن رسمها وتحديدتها بدقة. واتضح هنا قوسين لتوضيح المراد بـ «بكري»، فبكري صنف من الزمن، حاضر في كل تفكير في النشاط الاجتماعي، ولكن لا يعطى له سياق تاريخي واضح ومحدد يمكن أن تثبت فيه صحته. يتشكل الدوار اليوم، من مجموعة من الخلايا، ويرتبط أفراد كل خلية فيه برابطة القرابة عبر خط النسب الأبوي. والملاحظ أنه ليس من الضروري أن تغطي خلية فيه على الخلايا الأخرى. وترتبط هذه الخلايا فيما بينها بشبكة معقدة من العلاقات القرابية والتعاقدية.

إن ضرورة القرابة والأرض، تفرض على كل فرد من أفراد القبيلة أن يحدد مجموعة معينة من العلاقات تربطه بدائرة محدودة وواضحة من الأقارب. ويعلم القبلون حق العلم، أن علاقات القرابة التي تحددها الشريعة الإسلامية تتج فقط عن القرابة الدموية والزواج. يد أن هذه العلاقات المبنية على قواعد الشريعة الإسلامية ذاتها، تشمل كثيرا من الاختلافات. فكما قال لنا أحد القبليين «القاضي يوجد في المدينة وليس في البادية». ومما يعنيه بقوله ذلك، أن القرابة المحددة شرعا ذاتها، والتي هي من ضرورات تحديد الميراث، ليست بالضرورة العامل الوحيد المؤثر في الواقع الاجتماعي.

أما المعايير التي تقاس بها عضوية الفرد في المجموعة، فتكمن في مدى قدرة أفراد المجموعة على مساندة بعضهم البعض في قضاء المصالح المتبادلة، ومدى قدرتهم على التعبئة في نشاط جماعي للقيام ببعض الطقوس الدينية أو بعض الأنشطة السياسية. فعلى عكس ما جاء به دوركهام، من أن القيام بالطقوس (أو أي نشاط جماعي)، كاف لخلق شعور

تتضمن بين أفراد المجموعة، فإن وجود مصالح جماعية سابقة على النشاط الجماعي، تجعل العمل ممكنا. فهناك علاقة جدلية بين الطقس والعمل الجماعي: كل واحد منها يدعم ويتقوى الآخر. وفي حالة المغرب، فإن ما يرمز إلى ذلك التضامن، هو مفهوم القرابة، التي تربط عليها الأفراد المكونون للمجموعة ويدعمون بقاءها.

لكل دوار جماعته الخاصة به. ونود هنا، تجنباً لكل خلط، أن نميز بين الجماعات التي نقصدها هنا وبين الجماعات القروية الحكومية التي توجد في مستوى الفرق القبلية، ذلك أن أعضاء جماعة الدوار، لا يتم تعيينهم (أو انتخابهم)، فكل فرد ذكر بالغ ورب أسرة له مصلحة في القضايا التي تداولها الجماعة، يمكنه المشاركة في اجتماعاتها. وهذا لا يعني أن هناك مساواة تامة بين أعضاء الجماعة. فأراء الأفراد الضعفاء سياسيا أو اقتصاديا ذات وزن أقل من آراء الأفراد الذين يتمتعون بموارد اقتصادية مهمة أو براعة سياسية متميزة، بل إن الجماعة قد تتجاهل في بعض الأحيان آراء أولئك الضعفاء. وتناقش الجماعة، في العادة، حركة الانسجام واتجاهاتها في فصل الشتاء، وتتفق الجماعة، إن اقتضى الحال، على تعيين مقدم يتنوب عنها. وقد يعاد تعيين نفس الشخص مرات عديدة كمقدم على الجماعة، إلا أن هذا لا يعني أن ذلك الشخص قد أصبح يقوم بوظيفة رسمية لدى الجماعة والعامل الحاسم في تعيين شخص في هذا المنصب، يكمن في مدى فعالية الشخص في تمثيل الجماعة وقدرته على الدفاع عن مصالحها، إلى جانب مدى ما قد يتمتع به من ثروة ونفوذ في الدوار. أما المنشقون عن الجماعة، فإنهم يكونون أمام أحد خيارين: إما الخروج عن الجماعة وإنشاء دوار جديد خاص بهم، وأما تغيير ولائهم إلى دوار آخر والالتحاق به. وفي هذه الحالة، عادة ما تكون للمنشقين روابط وعلاقات سابقة مع أفراد الدوار الذي التحقوا به.

هناك كثير من التشابه والتوازي بين الأعمال الجماعية التي يقوم بها كل من سكان الدرب في المدينة وأفراد الدوار في البادية. إذ أن كل دوار يقوم ببناء مسجد لأداء الصلوات، حتى وإن كان البناء لا يتجاوز في مظهره هيئة خيمة أو «نواله»، لا يختلف في شيء عن باقي مساكن الدوار. وتقوم الجماعة، في الغالب، بالانفاق سنويا مع فقيه يعلم الصبيان القرآن ومبادئ القراءة والكتابة. ويستعمل المسجد، في العادة، مسكنا يقيم فيه الفقيه، بينما يتطوع أحد أفراد الدوار للقيام بوظيفة المؤذن⁽¹⁷⁾.

(17) عادة ما يدعي سكان المدينة أن أهل القبائل يعملون حقيقة الإسلام، وهذا السب مهم في نظرهم لا يدون أي اهتمام بالأنشطة الدينية الرسمية. وهذا الادعاء ليس بالأمر المستحدث كنية، من فترة ما قبل الحماية، هناك أدلة على وجود مساجد في صواحي الرلوية الشرقية ومساجد موزعة، على الرغم من ادعاء المدينيين بعدم وجودها. (Mission Scientifique du Maroc, 1915 p 1, 121)

يرتبط كل دوار بضريح ولي من الأولياء، حتى وإن كان الضريح لا يتعدى في الغالب شكل بناية متواضعة مستطيلة قائمة وسط المقبرة التي يدفن بها سكان الدوار موتاهم، وقليلًا ما يعتنى بها أو يصلح من شأنها. والملاحظ في الفترة الأخيرة، أنه نادرًا ما أقيمت أضرحة جديدة من هذا القبيل. وبنعت أفراد الدوار الولي دفن الضريح بالفقيه، وهم بذلك غالبًا ما يقرنون بالفقيه مدرس القرآن الذين هم على اتصال دائم به. لا تقدم في العادة لهذه الأضرحة نذور أو قراين، باستثناء ما تقوم به بعض النسوة من وضع شموع أو قطع نقدية في بعض المناسبات في هذه الأضرحة، يتسارع أطفال الدوار لاخذها فيما بعد. ولا يعرف سكان الدوار سوى القليل عن الأولياء دفني الأضرحة إذا ما استنبا أسماءهم، أي على عكس الأضرحة الشرفاوية التي تكون معروفة لديهم بصورة جيدة. ويخرج هؤلاء الأولياء في بعض المناسبات من طي النسيان، عندما ينسب إليهم، مثلاً أنهم كانوا السبب في أحداث أمور خارقة، أو اهتموا بعض الأفراد رؤى غير عادية أو أمروهم بالقيام ببعض الأعمال. وربما حصلت استثناءات في هذا الباب، فقد أدرك أحد هذه الأضرحة شأواً عظيماً، عندما قام أخ لقائد سابق باعادة بناء الضريح الذي يوجد بالقرب من الأراضي التي يمتلكها، وشجع الناس على القيام بزيارة الضريح ووضع الهدايا فيه. ثم عمل على اقناع قبيلة السماعلية بزيارة الضريح في كل خريف، وهم في طريقهم لحضور موسم سيدي احمد الشرقي. وقد بدأ دواران من القبيلة يقدمان، نتيجة لذلك، نصيباً من الحبوب بعد الانتهاء من الحصاد، ظانين أن الضريح يضم رفات أحد الأولياء الشرفاوين «السنين». وينسب القبليون وجود علاقة القرابة بين الولي المنسي والصلحاء الشرفاوين، إلى العناية الفائقة التي أظهرها أخ القائد في شأن الولي.

وعلى الرغم من ارتباط كل دوار بضريح من الأضرحة، فإنه لا يوجد تناسب بين عدد الأضرحة وعدد الدواوير، إذ يفوق مجموع الأضرحة عدد الدواوير بنسبة كبيرة، مما يسمح بتغيير حدود اشعاع الأضرحة وانتفاءات الدواوير إليها. وإذا ما حولنا ذلك إلى أرقام، يوجد في السهول الواقعة شمال أبي الجعد، حوالي 89 ضريحاً، أو بعبارة أخرى يوجد ضريح في كل 6 كلم²، أو ضريح لكل 150 فرداً في المتوسط. وتشكل أضرحة الأولياء المنتشرة في البوادي المغربية هيكلاً يرمز بكيفية ملموسة إلى مظاهر من التنظيم الاجتماعي، كالتي تظهر مثلاً عندما تقع تغيرات في تكوين الفرق القبلية. ويحافظ كل دوار على علاقة «عهد» مع ولي من الأولياء المرموقين كسيدي احمد الشرقي مثلاً، إلى جانب العلاقة السالفة مع الولي دفن الضريح المحلي. ويقدم أفراد الدوار الهدايا والقراين بكيفية جماعية إلى أحفاد الولي المعروفين باسم «الزولرة»، والذين يعتقد أنهم يشكلون حلقة وصل بين أفراد الدوار والولي الرئيسي. وسأعود إلى تفصيل ذلك في الفصل السادس.

وتتسمي كل أسرة أو خيمة في البادية إلى دوار واحد فقط، شأنها شأن الأسر في المدينة التي تنتمي إلى درب واحد في وقت واحد. ولا يشكل رفض أسرة من أسر الدوار المساهمة في الالتزامات الجماعية للدوار أو عدم قدرتها على القيام بذلك، دليلاً على انفصال الأسرة عن الدوار، حتى وإن كان امتناعها ذلك يؤثر بكيفية عامة على قدرة الأسرة، في فرض كلمتها أو رأيها في الشؤون العامة للدوار. ومن المحتمل أن تقرر أسرة في حالة انفصالها عن الدوار، إنشاء دوار خاص بأفرادها. وتعتبر الأسرة عن انفصالها بكيفية ملموسة، حينما ترتبط بولي آخر في إطار الدوار الجديد وتبني مسجداً خاصاً بها أو تحقق مظاهر أخرى تعبر عن الهوية الجماعية. وهناك وسيلة إجرائية تمكن من معرفة التقسيمات القبلية والدواوير المكونة للفرق القبلية، وهي مراقبة سلوك القبليين أثناء موسم سيدي احمد الشرقي، حيث يعتبر السلوك الجماعي في الموسم بمثابة إعلان للعموم عن التقسيمات الاجتماعية المحدثة. ويمكن التوصل إلى ذلك بمراقبة ترتيب الحيام والطريقة التي يتم بها تجمع الفرسان في لعب البارود أو «التحرك» (التحرك عبارة عن لعب جماعي يشارك فيه عدد من الفرسان، يحاولون الركض في صف واحد وإخراج الطلقات النارية دفعة واحدة في نهاية المطاف)، وغالباً ما يتخلل التحرك تنافس قوي بين الفرق القبلية، بل وربما أدى التنافس فيه إلى خلق تحالفات جديدة ورسم حدود اجتماعية أخرى.

التقسيمات القبلية والاحلاف

تعتبر هوية الفرق القبلية أكثر ثباتاً واستقراراً عبر الزمن من هوية الدواوير. ويرجع هذا الاستقرار جزئياً إلى كل من إدارة الحماية الفرنسية والحكومة المغربية بعد الاستقلال، اللتين أضفتا صبغة إدارية على تقسيمات الفرق القبلية (التي تعتبر نفسها تشكل قبائل) وما يرتبط بها من حقوق جماعية والتزامات. وتتضمن هذه الالتزامات والحقوق، من بين ما تتضمن، الحقوق في المراعي الجماعية والأذن في حركة الانتجاع وإداء الضرائب وغيرها من الواجبات الإدارية المفروضة على القبائل. وقد قامت إدارة الحماية بتقليص حدود المناورة السياسية للقبائل وتجميدها، وذلك باعترافها الرسمي بالوحدات المتفرعة عن القبائل. غير أن هذا التجميد لم يمنع من بقاء مرونة كبيرة في الكيفية التي تؤول بها الحقوق في المراعي والالتزامات الواجبة على كل فرقة أو في الكيفية التي توزع بها تلك الالتزامات، فيما بين الفرق أو التي تدافع بها عن حقوقها. وفي فترة ما قبل الحماية، كانت الفرق القبلية تقوم أيضاً بوظيفة الدفاع عن كل المنضوين تحت الفرقة وما زالت توجد إلى اليوم بقايا تحصينات دفاعية في سهل تادلة العليا تعرف بـ «الدرش»، يقع أغلبها في المناطق المرتفعة. وقد كانت هذه

التحسينات تصلح كأماكن يحمي بها أفراد الفرقة ويدافعون عن أنفسهم ومسيبهم من غيرهم. ولا يوجد نظير هذه التحسينات في المستوى الأدنى لدور أو في المستوى الأعلى من قبيلة.

تعتبر ترتيبات الرعي أحسن دليل على المرونة التي تؤوي بها علاقات بين فرق القبيلة. فكما أكد لنا أحد المخبرين من قبيلة بني بناو — التي تعتبر وحدة من أكثر قبائل حفاظاً على أسلوب المعاش التقليدي — أن أهم عامل في ترتيبات الرعي هو أن يكون الطرفان المتعاقدان «معروفين» بعضهم بالنسبة للبعض الآخر، وأن تكون الثقة متبادلة بينهما. إذ أن هذا العامل المتمثل في الثقة، يعتبر أكثر أهمية من الاعتبارات المجردة للتقسيمات القبلية والولاءات المترتبة عنها. وتخلق الثقة بتوافر عدد من العوامل كعلاقة القرابة الدموية عبر خط النسب الأبوي وارتباط الطرفين بزواوية واحدة، كالزواوية الشرفاوية أو وجود أحلاف بينهما كحلف «الطاطة» (انظر تفصيل ذلك فيما بعد) وغيرها من اتفاقيات التعاون. فهذه العوامل إذا ما تضافرت كافية لخلق الثقة وتطويرها.

لم تكن ترتيبات الرعي منحصرة فقط في الاتفاقات القائمة بين المجموعات، بل كان أيضاً باستطاعة الأفراد من أرباب المواشي عقد مثل هذه الترتيبات فيما بينهم. ولم يكن من الضروري أن ينتمي الأفراد المتعاقدون لنفس الفرقة القبلية أو حتى لنفس القبيلة. لقد استعملنا هنا عن قصد صيغة الماضي، حتى نشير إلى التراجع الحاصل في أعداد الماشية في المنطقة والتخلي التدريجي عن الانتجاع منذ الحرب العالمية الثانية. إذ أن الانتجاع في الوقت الراهن، محدود فقط في بعض التنقلات الفصلية الموافق عليها مسبقاً من طرف الإدارة، والتي لا تتعدى التنقل في حدود الفرق القبلية المتجاورة، ولا يختلف نمط اتجاهاتها بالنسبة ضئيلة بين سنة وأخرى. لم تكن ترتيبات الرعي هاته تتبع في تنظيمها حدود البنية الرسمية للقبيلة التي ترسمها قرابة خط النسب الأبوي التي تجمع الفرق المكونة للقبيلة، على الرغم من المحاولات التي قامت بها إدارة الحماية في تشجيع هذا الصنف من التصور للعلاقات القائمة داخل القبيلة. وقد دافع بعض الإداريين الفرنسيين في العشرينات من هذا القرن، عن فكرة وجود ترتيبات رعي تقليدية واسعة النطاق، تشمل قبائل متعددة في وقت واحد. إلا أن هؤلاء لم يدعموا ادعاءهم بأمثلة محددة ودقيقة. وفي نفس الوقت، كانوا يرون في الأصناف الأخرى من ترتيبات الرعي، ترتيبات محدثة وإضافات غير مشروعة. الآننا نجد أيضاً آراء أخرى، تخالف هذه الادعاءات، تبناها إداريون فرنسيون آخرون. فحسب تقارير أحد المراقبين المدنيين، كان مستقراً في أبي الجعد في نفس الفترة تقريباً، يظهر أن ترتيبات الرعي

بين الأفراد والدواوير كانت موجودة أيضاً بصورة تقليدية مماثلة. وقد اعتمد المراقب المدني على معلومات الجغرافية جمعت في فترة سابقة (18)

يمكن اعتبار الحدود إلى رسمتها سلطات الحماية الفرنسية، أثناء تقسيمها للفرق القبلية وإدماجها للوحدات الصغرى ضمن الوحدات الكبرى، تقديماً لمبادئ الانقسامية بكيفية أكثر كمالاً، في عدد من الأوجه، من التصورات التي يستخدمها القبليون في فهم تنظيمهم الاجتماعي. فافتراض الفرنسيين أن ترتيبات الرعي كانت تتم بين المجموعات الكبرى فقط، يعود إلى التصور الشعبي الفرنسي للكيفية التي يجب أن يتصرف بها القبليون (ومما لاشك فيه، أن بعض القبائل تصرفت بنفس السلوك). وعلى أي كانت لهذا الافتراض نتائج ملموسة، ظهرت على الخصوص في ضبط القبائل إدارياً وما منحه ذلك الضبط من امتيازات لإدارة الحماية. فعلى سبيل المثال، كانت حركة الانتجاع محددة بكيفية بيروقراطية، أي عندما يتحرك القطيع من مكان لآخر، معناه أنه ينتقل من منطقة إدارية لأخرى. كما كان حل المشاكل المترتبة عن الانتجاع أمراً معتقداً، حيث كان على المراكز الإدارية المحلية (الفرنسية) الاتصال ببعضها البعض بكيفية غير مباشرة عبر التسلسل الإداري. وقد كان الاتصال عسيراً على الخصوص في منطقة أبي الجعد وضواحيها، حيث كانت ضواحي أبي الجعد تتبع للحكم الإداري المدني منذ سنة 1931، بينما كانت المناطق الجبلية الواقعة شرق أبي الجعد تخضع للإدارة العسكرية، وهذه المناطق الأخيرة كانت تستعملها قبائل المنطقة كمراعي تقليدية تنتجع إليها سنوياً. وقد حدث مرة أن اقترح أحد الضباط الإداريين، منع كل حركات الانتجاع في المنطقة، حتى يتم حل المشاكل الإدارية المترتبة عن النجعة، وعزل القبائل العربية عن القبائل البربرية ومنع الاتصال بينها. وقد أجاب المراقب المدني، المقيم آنذاك في أبي الجعد على هذا الاقتراح، بأن إصدار مثل هذا المنع، سيحدث حتماً كارثة اقتصادية بالنسبة لقبائل المنطقة، التي يعتمد اقتصادها كلية على التكامل الأيكولوجي بين المناطق التي تعيش فيها والمناطق الجبلية التي ترعّل إليها.

(18) B. 1331, 4 July 1935

يدعي المخبرون وجود مرونة أكبر بالنسبة لفترة ما قبل الحماية، على الرغم من تكرار وقوع النزاعات بين القبائل بصورة أكثر. أما بالنسبة لمسودات المراسلات المتعلقة بتلك الفترة، فشير فقط إلى القبائل والفرق القبلية. وهذا أمر طبيعي ومتوقع، مادامت تلك المراسلات تتعلق بتدخل المخزن في الشؤون القبلية. من مجموعة S: رسالة من علي المسقري إلى سيدي عمر الشرفاوي مؤرخة بـ 25 محرم 17/1299 دح. 1881 ورسالة من إدريس بن عمر إلى سيدي العربي مؤرخة في شعبان 1311 / يناير 1894. من مجموعة E، رسالة من السلطان مولاي عبد العزيز إلى سيدي الحاج الحسن مؤرخة بـ 25 شوال 1320 / 25 يناير 1903.

ترتبط ترتيبات الرعي بعدد من العوامل الاقتصادية والسياسية. فمثلا، تفضل قبيلة السماعلة التعامل مع فرق قبلية من زيان، وهذا التفضيل يرجع في جانب منه، إلى كون الانتجاع البعيد المدى يتطلب توافر عدد من الرجال الأقوياء الفعالين، وفي جانب آخر، إلى كون منطقة زيان منطقة معادية بالنسبة لقبيلة السماعلة. وعلى خلاف ذلك تفضل بعض الأسر (أو الخيمات) من قبيلة السماعلة التعامل فرديا مع نظيراتها في كل من قبيلتي ورديفة وبني خيران، اللتين تقعان إلى الغرب من قبيلة السماعلة. وهذه القبائل الثلاث تحتل مناطق ايكولوجية متكاملة، إذ قد يملك رب قطيع من ماشية الحق في أراض رعوية تصلح للرعي في السنوات المطيرة، بينما يملك آخر الحق في أراض تلائم سنوات الجفاف. وتختلف ترتيبات الرعي تبعا لحصيلة ما يوجد من علاقات معقدة بين الطرفين المتعاقدين، إذ قد يشمل الترتيب تبادل المعونة بينهما أو تادية مقابل مادي أو عيني يمثل عادة في عدد من رؤوس الماشية مقابل التمتع بحق الرعي.⁽¹⁹⁾

وتختلف أيضا الشكليات المصاحبة لهذا الصنف من الترتيبات بصورة كبيرة. فالشخصان اللذان يقيمان فيما بينهما ترتيبا من هذا القبيل، يسمى كل منهما الآخر في بعض الحالات بـ «الصاحب»، حتى وإن لم يكونا ينتميان لنفس القبيلة. وتصلح هذه التسمية للدلالة أيضا على الدواوير التي تدخل في ترتيبات مماثلة. ومن الاختلافات في الاصطلاح التي نجدها في المنطقة، أن بني عيسى وأولاد سحلو (من بني بتاو) اللتين تدخلان في ترتيبات رعي، يصطلحان على تسمية العلاقة الموجودة بينهما بـ «الخواء» (الاخوة). وتشارك هاتان الفرقتان، كغيرها من فرق بني بتاو، في أراض رعوية جماعية واحدة، لأنهما تتميزان عن الفرق الأخرى بالتعاون في الرعي وتعاضدهما في النزاعات التي قد تحدث بين الفرق المكونة للقبيلة. ويرجع تاريخ هذا التعاون إلى عقود عديدة خلت. وعلى أي، فلم تتضمن العلاقة بينهما القيام بطقس معين أو عقد تحالف رسمي بينهما. ويفسر أعضاء الفرقتين علاقة الخواء الموجودة بين الفرقتين، بأنها تضمنت تبادل المساعدة في المصالح المشتركة بينهما وذلك منذ مدة طويلة من الزمن. والملاحظ، أنه لا يوجد نظير لمثل هذا التعاون بين الفرق الأخرى لبني بتاو، كما لا توجد أية ذكرى أو تسجيل لذلك.

كانت الفرق القبلية والدواوير التي تتبادل المعونة فيما بينها، ترمز إلى تلك العلاقة، في فترة ما قبل الحماية، بطقس تعاقدي يعرف باسم «الطاطة». وهذا النوع من الأحلاف،

(19) B. 1331, 4 July 1935.

بوحد (1935) من : 74 - 78

يوجد بأشكال، متعددة في نواح مختلفة من المغرب⁽²⁰⁾. أما في سهل تادلة العليا، فقد كانت الطاطة تقام عادة بين الدواوير والفرق القبلية من قبائل مختلفة، وهذا لا يمنع من أسا سجلنا وجود الطاطة أيضا على مستوى القبائل. يتفق الطرفان المرتبطان بحلف الطاطة، على التخلي عن محاربة بعضهما البعض بصورة عامة، وعن الاغارة المتبادلة، كما يتفقان على تقديم المساعدة للطرف الآخر، إذا ما تعرض لأي تهديد خارجي. ويفسر المخبرون هذا الصنف من الأحلاف، بأنه يشبه كثيرا أخوة الرضاع، باستثناء إمكانية تبادل الزيجات بين الطرفين المتعاقدين⁽²¹⁾، غير أنه لم يكن باستطاعة المخبرين التدقيق في الكيفية التي كان الحلف يعمل بها، وذلك لتقدم الأحداث وعسر استحضار تفصيلاتها بدقة. ومن المفروض، مبدئيا، أن يعامل أفراد الطرفين المرتبطين بحلف الطاطة بعضهم البعض كاخوة. وقد سبق أن أشرنا، إلى بعض الأحداث الطارئة التي تجعل من الممكن بالفعل تأويل الالتزامات المنبثقة عن الطاطة بصورة مختلفة.

يتم عقد حلف الطاطة بواسطة القيام بطقس رسمي يشارك فيه الطرفان. ومن الأمثلة التي يمكن أن تساق في هذا الباب، الطاطة التي عقدت بين دوار الفلاحية ودوار العبابسة (من بني بتاو) : انظر الرسم التوضيحي رقم 9⁽²²⁾، فبعد أن اتفق الدواران على عقد الحلف، اجتمع أعضاء جماعتهما بضريح سيدي المعطي بن صالح الشراوي، وشبكوا أيديهم حول قبر الولي، ثم أقسم الجميع على إقامة حلف بين فرقتهما.

(20) بونيو وبوسكي (1946)، وفيوكرادوف (1973) هارت (1973)

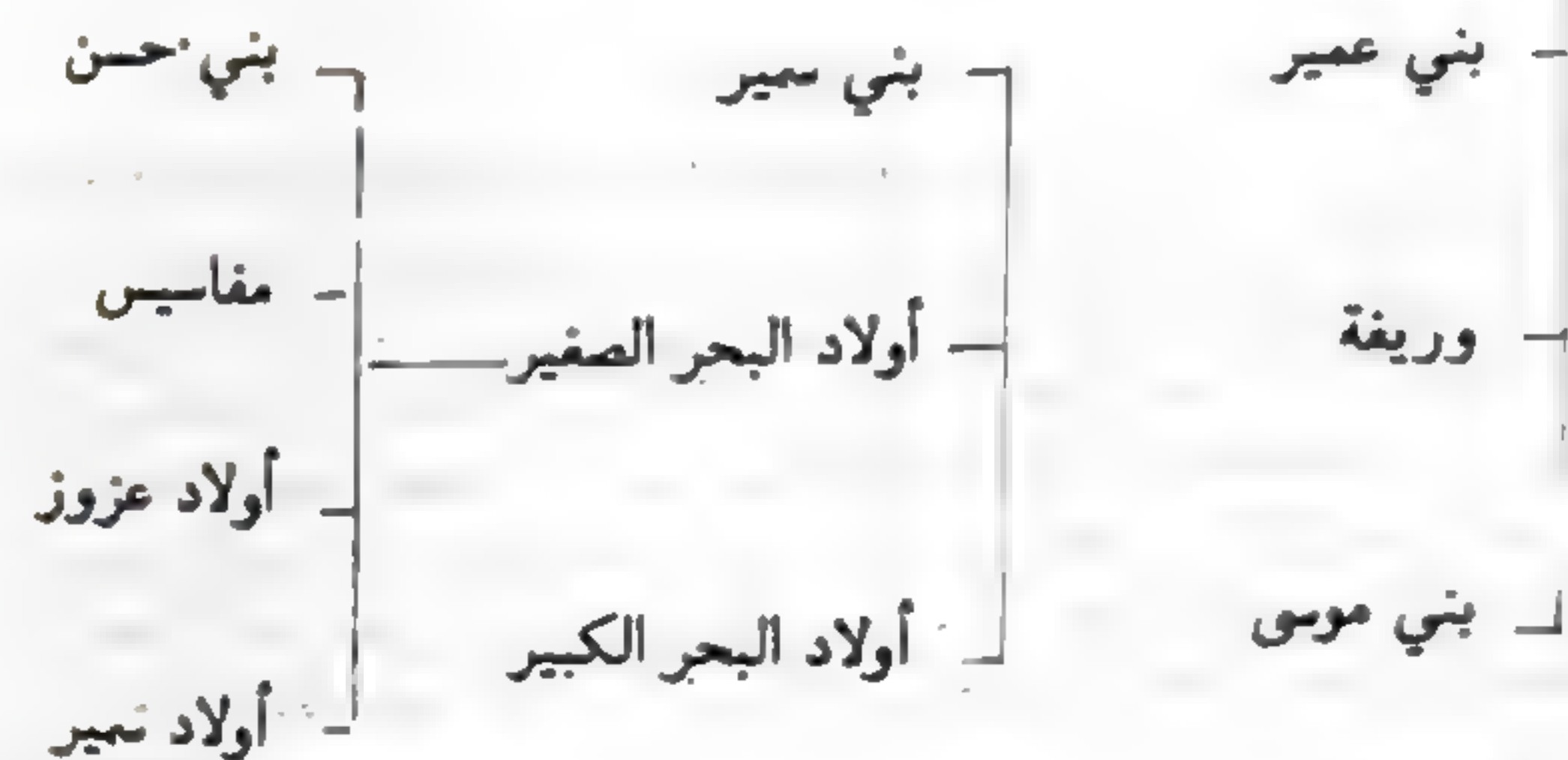
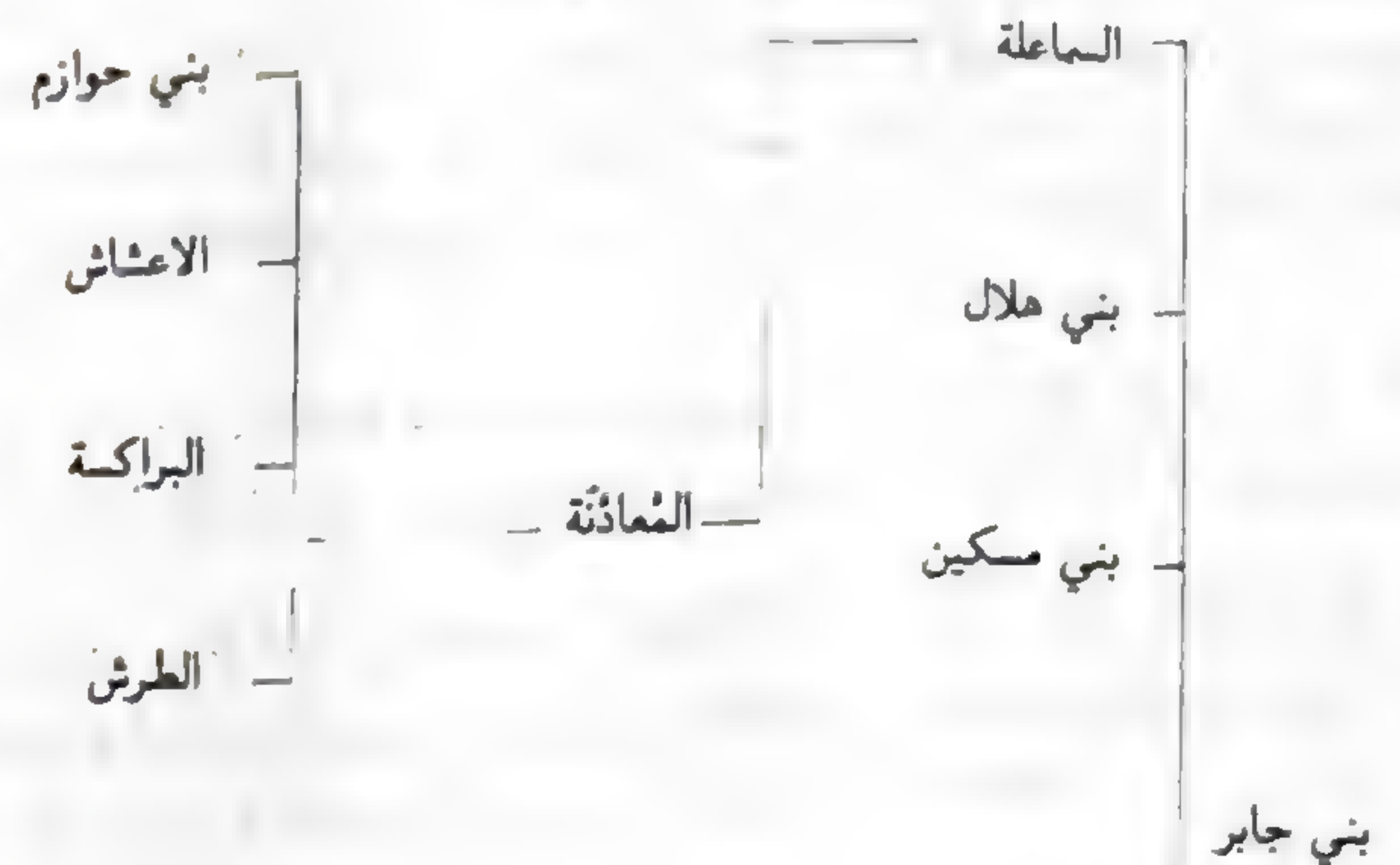
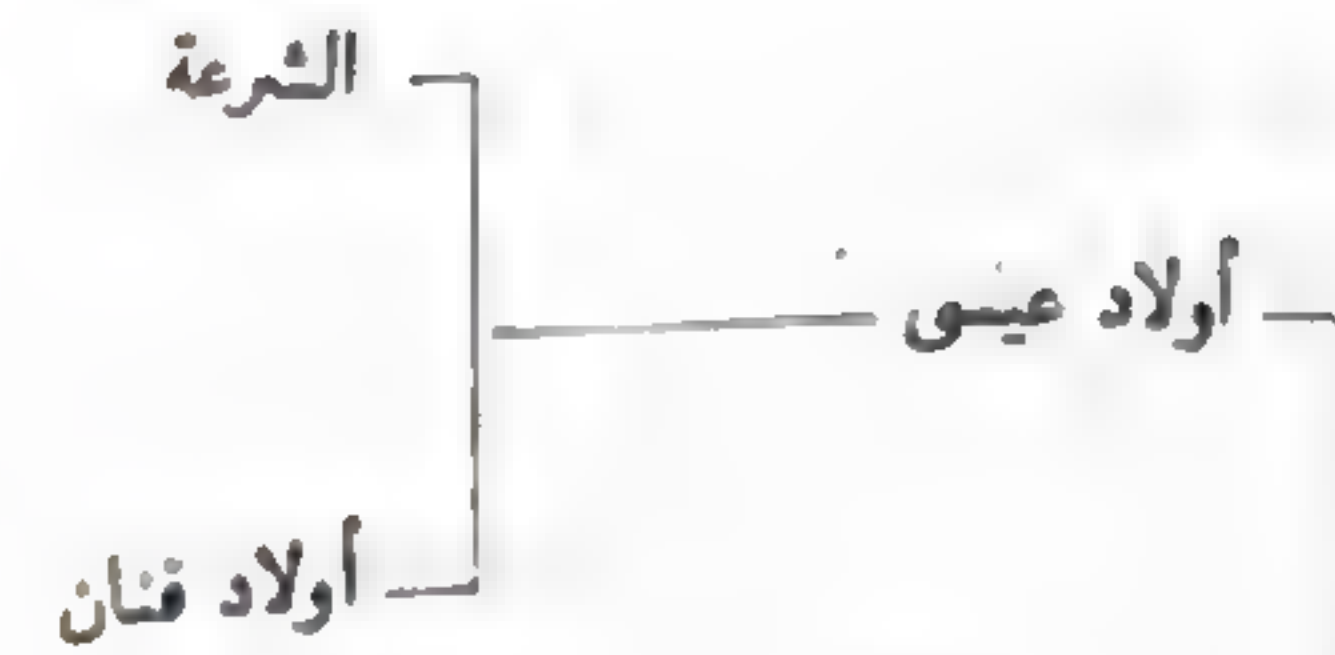
(21) تنشأ أخوة الرضاع، عندما يرصع طفلان من امرأة واحدة. وتعتبر الأخوة في الرضاع، في الشريعة الإسلامية، أخوة بالمعنى الذي يحرم فيه الزواج بين الأخوة، دون أن يكون للأخ من الرضاع نصيب في الإرث. وعلى الرغم من أن المصطلحات التي استعملتها هنا شائعة في غرب المغرب وحال الأطلس المتوسط، فقد يوجد اختلاف في الاصطلاح في جهات أخرى من المغرب. وهذا أعيد حرفيا مقرة وردت في مراسلة خاصة من روس دان في الموضوع (1974) : "تعرف الأحلاف الناتجة عن تبادل لبن النساء، عند آيت عطا بـ "تافراكت" (ويشار بهذا الاصطلاح خاصة إلى الحلف الذي يربطهم بني أحمد). ومن الواضح أن آيت عطا يميزون بين تافراكت (التي تتضمن تحريم الزواج) وبين حلف الطاطة. ولهذا يظهر أن آيت عطا لا ينظرون إلى تافراكت كمصطلح من أحلاف الطاطة، بل يعتبرونه مصطلحا محالما".

(22) هناك طريقتان يمكن أن يفسر بهما هذا الوضع الشاذ والخلط في مستويات التنظيم القبلي. فلربما خلال السوات التي مرت على عقد الحلف انتقلت بعض الفرق القبلية، أما صعودا أو نزولا، ما بين مستوى الدوار ومستوى الفرقة، وذلك بسبب التحالفات الداخلية في التنظيم القبلي. كما يمكن من جهة أخرى، وبمفسر القدر من الاحتمال، أن هذه الترتيبات لن تكون ذات معنى إلا في الإطار الجيوبوليتيكي للفرق القبلية المعنية وعدد الأفراد المكونين لها. أما أفراد هاته الفرق القبلية، فلا يرون أي شيء غير عادي في ذلك. ولا يخوض في الحديث، بكيفية صريحة، عن هذه التعيرات في مستويات التنظيم القبلي، إلا أولئك "الكبار" الذين يتعاملون مع الإدارة الحكومية.

وقد عقدت فرقة أولاد خلو (فرقة من بني بتاو) حلف الطاطة بطريقة مخالفة للآخرين. إذ سبق لها أن عقدت ثلاثة أحلاف مع ثلاث فرق قبلية؛ اثنان منها مجاورتان لها في المجال وهما: فرقة أولاد عباد (من قبيلة بني زرطل العربية) وفرقة آيت بوحدر (تسمى لقبية بربرية)، والثالث مع فرقة بعيدة عنها في المجال وهي فرقة جريات (في منطقة السراة). وقد تم عقد حلف منها في اجتماع ضم أعضاء جماعتي الفرقتين على مائدة واحدة. وبعد أن تناول الجميع طعاما مشتركا، وضع أعضاء كل جماعة فردة من «بلاغيم» (أحذيتهم) في كومة على حدة، بعد ذلك تطوع أحد الحاضرين وحاول تكوين أزواج من كل الأحذية الموجودة في الكومتين وذلك بكيفية اعتباطية، واستمر في محاولته إلى أن حصل في النهاية على أزواج مكونة من بلاغي الجماعتين. وبعد الانتهاء من هذه العملية، أصبحت الفرقتان مرتبطتين بحلف الطاطة. أما الأفراد الذين كونت أحذيتهم أزواجا متكاملة، فهم سيصبحون فيما بعد وسائط في التعامل بين الفرقتين. وفي حالة ثانية تم عقد حلف الطاطة على شكل التالي: فبعد انتهاء أعضاء جماعتي الفرقتين من تناول الطعام المشترك، قامت النسوة المرضعات من كل فرقة بإرضاع أطفال الفرقة الأخرى، بعد ذلك تناول الجميع كسكسا وضع فيه شيء من لبن النسوة المرضعات من الفرقتين معا⁽²³⁾.

ومن المعتقدات السائدة، أن خرق حلف الطاطة بعد إبرامه في الطقس التعاقدي، يؤدي إلى انزال عقاب غيبي بأولئك الذين يقدمون على خرقه بقيامهم ببعض الأعمال التي ينهى عنها الحلف كالسرقة أو الاغارة مثلا. ومن الملاحظ، أنه لم يتم عقد أحلاف الطاطة منذ أن استولى الفرنسيون على المغرب وقيامهم بعملية «تهديم» القبائل، وكما علق على ذلك أحد القبليين: «كلنا اليوم في حلف طاطة مع المخزن». والملاحظ أيضا، أنه مازال الناس يعترفون بأحلاف الطاطة التي عقدت في الماضي، وما يزال مصطلح الطاطة يستعمل بصورة مجازية. ومن الأمثلة الدالة في هذا الباب، أن يسأل رجل قبلي أحد التجار البجعيين أن يبيع له بسعر الطاطة، إذا ما كان التاجر البجعي من فرقة قبلية كان لها في الماضي حلف طاطة مع الفرقة القبلية التي ينتمي إليها القبلي. (ويراد هنا بسعر الطاطة سعرا منخفضا).

وقد اتضح لنا من استجواباتنا، أن معرفة القبليين بأحلاف الطاطة السالفة محدودة. فأي فرد من أفراد القبيلة لا يعرف سوى أحلاف الطاطة التي أبرمتها فرقته في الماضي، وبالتالي



الرسم البياني رقم 8

قبائل سهل تادلة كما هي في سيفة النخبة من رجال القبائل.

(23) لم يكن باستطاعة المخبرين أن يسموا فيما إذا كانت تحالفات الطاطة يدخل فيها تحريم الزواج بين الفرق المرتبطة بهذا الصنف من الأحلاف.

فإن التحالف التي عقدتها الفرق الأخرى غير معروفة لديه، إذ من الواضح، أن حلف القضاة لا يعني إلا الأطراف المرتبطة بالحلف، وهكذا لا يمكن للفرقة القبلية أن تطلب المساعدة الأمن الفرقة الخليفة لها، ولا يمكنها مثلا أن تطلب المساعدة من فرقة ثالثة تدخل في حلف طاعة مع الفرقة الخليفة لها.

أدلة من الماضي

من بين العوامل التي أثرت في التنظيم القبلي، عامل التحولات الاقتصادية والسياسة التي عرفها المغرب خلال الستين سنة الأخيرة، الذي يمكن البرهنة على دوره البالغ في ذلك التنظيم. ذلك أن التنظيم القبلي الذي يرسم اعتمادا على الكتابات الأثنوغرافية وعلى ما بقي عالقا في ذاكرة الأفراد، يختلف عن التنظيم الذي كان موجودا قبل الحماية اختلافا كبيرا. إذ مما لاشك فيه، أن تحولات جذرية وقعت منذ ذلك التاريخ. فعند إقرار نظام الحماية، عمل التدخل الحكومي في شؤون القبائل على التقليل من النزاعات التي كانت تقوم بين الفرق القبلية. وحتى النزاعات القليلة التي قامت في عهد الحماية وتقوم اليوم وغيرها من القضايا التي اعتادت القبائل حلها بنفسها أو بواسطة تدخل الصلحاء والأولياء، أصبح التدخل الحكومي فيها أمرا لا مفر منه. وأصبح القبليون، في ظل الظروف الحالية، يتمتعون بمرونة أكبر في عقد التحالف والوفاء بها. ومع هذا تدفعنا كل الشواهد والأدلة المتوفرة لدينا بوجود استمرارية في الفرضيات الأساسية التي يقيمها الناس حول تنظيمهم الاجتماعي، أكثر مما تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود قطيعة فجائية وواضحة في تلك الفرضيات بين الماضي والحاضر.

توفرت لدينا، بالنسبة للتنظيم الاجتماعي في سهل تادلة العليا في فترة ما قبل الحماية، دلائل مهمة — حتى وإن طبعها التبثرت — تضاف إلى الأدلة التي سبقناها سلفا. ومن هذه الأدلة، ما ورد في اليوميات السياسية للفرق العسكرية الفرنسية التي نفذت احتلال غرب المغرب (Journal politique des troupes d'occupation du Maroc Occidental) في مطلع هذا القرن، والتي قامت بجمع معطياتها، وحدة المخابرات التابعة لها. وقامت هذه الوحدة بتغطية أحداث الفترة الممتدة من 1908 إلى 1912. أما عن فحوى هذه التقارير فيما يتعلق بالتنظيم القبلي، فيميل إلى تأكيد الوصف الذي نقدمه عنه هنا. ومن المستغرب، أن القبائل والفرق المتفرعة عنها لم تصبح مقسمة ومحددة بكيفية دقيقة إلا بعد أن تم وضع الجهاز الإداري الفرنسي وترسيخه في المنطقة. إذ بعد هذا الحدث فقط، غدت أنماط التحالف واحتمال قيامها بين الفرق القبلية تسير بشكل مثير للانتباه الفرضيات التي تضمنها التقسيم الإداري الذي وضعه الفرنسيون للبوادي المغربية.

ويمكن اعتبار الأصوب الذي نهجته قبائل سهل تادلة العليا في مقاومة الاحتلال الفرنسي عن صلة بما نريد إثباته في هذا الباب، إذ يدل ذلك الأسلوب على مرونة في آلية تكوين التحالف بين الفرق القبلية. فعلى سبيل المثال، قام الشيخ محم العطاوي⁽²⁴⁾ في صيف سنة 1910 بتعبئة عدد من رجال قبائل سهل تادلة العليا بغية الاغارة على قبائل الشاوية التي عجزت عن مقاومة الاحتلال الفرنسي. وقد التحق بصوف الشيخ محم، في البداية، عدد يتراوح ما بين ألفين وثلاثة آلاف من المشاة وخمسمائة من الخيالة، معظمهم من قبائل بني عمير وآيت الربيع وفرق أخرى من قبيلة بني مسكين. وتتمثل الطريقة التي سلكها الشيخ في تعبئة رجال قبائل المنطقة، في تنقله من دوار إلى آخر مصحوبا برجاله وأتباعه، وأثناء توقفه في الدوار، يطلب من رجاله «المساهمة» في الجهاد الذي ينوي القيام به واعداء إياهم بالنصيب من الغنائم إن هم استجابوا لطلبه ومهددا بحجز مواشيهم وما يتوافرون عليه من حبوب إن هم رفضوا أو تلكأوا في الاستجابة⁽²⁵⁾. ولم يتوفر لدينا أي دليل يشير إلى شبكة القرابة عبر خط النسب الأبوي التي ارتبطت بها الفرق التي ساهمت في حركة الشيخ محم العطاوي، أو إلى تأثير تلك الشبكة على سير العمليات التي قام بها.

ويستخلص من التقارير الفرنسية أيضا واقع مماثل يتعلق بـ «ولد قردة»، المنتمي لقبيلة السماعلة، والذي كانت التقارير الفرنسية تنعته بـ «متزعم للحرب» قبل أن يصبح واحدا من القواد الأوائل الذين عينتهم الإدارة الفرنسية في المنطقة. وتشبه الاستراتيجية التي اتبعها ولد قردة، في التعبئة والمقاومة، استراتيجية محم العطاوي في أوجه كثيرة باستثناء الاختلاف في المجال الجغرافي لتحرك كل منهما، إذ كان ولد قردة يتحرك في مجال أضيق من مجال نظيرة العطاوي. وقد كان معظم أتباع ولد قردة من قبيلة السماعلة، بينما كانت أغلب العمليات التي قام بها منحصرة في قبيلة ورديفة، التي ورد عنها في التقارير أنها مالت إلى الصلح مع الفرنسيين والتعامل معهم⁽²⁶⁾.

ومن الأحداث الدالة بكيفية خاصة على مدى اتساع المجال أمام الفرق القبلية، في إقامة تحالفات فيما بينها، هناك حدث وقع أثناء الصراع بين السلطانين الأخوين مولاي

(24) يدل اسم هذا الشخص على أن أصله من قبيلة آيت عطا، وكما هو معلوم، قبيلة آيت عطا، تشمل عدة فرق قبيلة تستولى الأطلس الكبير إلى الجنوب من بني ملال. ولم يستطع كل من هارت (في مراسلة خاصة) وكيلتر (في مراسلة خاصة) أن يتعرفا على هوية هذا الشخص بدقة، على الرغم من اهتمامهما المكثف بأيت عطا ودراستهما عنها.

(25) غشت 1910 JP

(26) شتبر — دجنبر 1910 (JP) 1910

القبيلة

الفرقة القبلية

الدواوير

المزاكيز

أولاد أيوب

بني عيسى

الزعامة

الفلالحة

العباية

بني بتاو

أولاد ابراهيم

أولاد لحيا

أولاد داوود

أولاد خلو

فكيرنا

الدياب

الرسم البياني رقم 9

قبيلة بني بتاو (المعلومات مستقاة من دواير أولاد لحيا سنة 1970)

عبد العزيز ومولاي عبد الحفيظ، ذلك الصراع الذي بدأ كما هو معلوم، سنة 1907. وقد اندلعت في نفس الفترة مواجهة حادة بين مؤيدي السلطانين من قبيلتي بني زمور والسماعلية، أسفرت عن عدد كبير من القتلى. ولم تحدد التقارير الفرنسية أسباب المواجهة بالعامل السياسي — الذي يعني انذاك الصراع بين السلطانين — فقط، ولكن حددته أيضا بـ «أسباب غير سياسية» واصطلح عليها المقررون بـ «النزاعات المحلية العادية». وهكذا نجد الخبر حول المواجهة يرد في أحد التقارير على النحو التالي: «يستمر الآن العراك بين آيت صالح (فرقة من بني زمور) وبين أولاد الكواوش (فرقة من نفس القبيلة) [حول الحق في استعمال الماء، وهو النزاع الذي استمر إلى الثلاثينات من هذا القرن]. وبما أن الفرقة الأولى تتبع لنفوذ الزاوية الشرقاوية [المؤيدة لمولاي عبد العزيز] وتظهر تعاطفها مع السلطان عبد العزيز، فإن الفرقة المنافسة لم تجد من حل سوى وضع قضيتها تحت رعاية السلطان مولاي حفيظ، والتحالف مع القبيلة السماعلة المؤيدة له». وبعد مرور ثلاثة أشهر على كتابة هذا التقرير، عاد نفس المقرر ليصحح في تقرير آخر ما جاء في التقرير الأول حول تكوين الفرقتين المتنازعتين، وأورد أن الزاوية الشرقاوية⁽²⁷⁾ توصلت إلى إبرام صلح بين قبيلتي السماعلة وبني زمور، أو بعبارة أخرى «بين الزعماء المؤيدين لمولاي عبد الحفيظ ومولاي عبد العزيز في القبيلتين»⁽²⁸⁾. وهكذا يبدو جليا أن الاحلاف بين القبائل والفرق القبلية تتبع أنماطا أكثر تعقيدا مما تسمح به ايدولوجية خط النسب الأبوي وحدها.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نركز على نقطتين رئيسيتين، أردنا أن نبين في واحدة منهما، أن التنظيم الاجتماعي، سواء تعلق بالحواضر أو البوادي، لا يبنى على علاقات مرتبة بين المجموعات وإنما على علاقات بين الأفراد، ذلك أن المغاربة لا يدركون تنظيمهم الاجتماعي من خلال علاقات بنوية بين المجموعات، بل يقع التأكيد بالدرجة الأولى على شبكة العلاقات الفردية التي هي أساسا علاقات ثنائية. وهذا يشكل في نظرنا ابتعادا عن الفهم السوسيولوجي لمجتمع شمال إفريقيا المقبول عند بعض الباحثين، خاصة فيما يتعلق منه بالعناصر التي تنعت بأنها «قبلية». وهذا مادفعنا إلى التفصيل في المعلومات الاثنوغرافية. وتشكل القبائل والفرق القبلية والدواوير والدروب والمجموعات السلالية وغيرها شبكة من العلاقات يرتبط بها الأفراد فيما بينهم. أما العنصر الثابت في هذا الصنف من البنية، فهو الوسيلة التي يرم بها الأفراد علاقات فيما بينهم ويحافظون بها على تلك العلاقات. وهذه

(27) يبدو أن الفرنسيين الذين فهموا خطأ مفهوم البركة أو لم يفهموه إطلاقا، ساندوا واحدا من الوليين المتنازعين على الزاوية واعترفوا به مقدما وحيدا على الزاوية في تلك الفترة.

الفصل الثاني :

- 46 - الزوايا والصلحاء في التاريخ المحلي
 48 - صعود الزاوية الشراوية
 78 - معتقدات الزوايا في القرن التاسع عشر

الفصل الثالث :

- 84 - أبو الجعد : المدينة والمنطقة المحيطة بها
- 84 - المدينة والاقتصاد القروي

الفصل الرابع :

- 116 تمثل المجال من خلال البنية الاجتماعية
- 123 نموذج تأسيس علاقة «قراءة» بين سكان الدرب
- 130 البنية الاجتماعية : النموذج القبلي
- 139 التقسيمات القبلية والأحلاف

أنجزت كثير من الدراسات عن الزوايا والصلحاء في المغرب وباقي العالم العربي والإسلامي. فالكتابات التقليدية بمختلف فروعها اهتمت بمناقبة الصلحاء وكراماتهم، والكتابات الكولونيالية استغلت دراسة الزوايا في إطار المشروع السياسي الاستعماري، والخطاب السلفي هاجم ظاهرة الصلحاء والزوايا كبدعة تفسد جوهر العقيدة وتجانس الإسلام الصحيح، كما احتلت الكتابة عن الزوايا مكانة متميزة عند المؤرخين المغاربة المعاصرين الذين ركزوا على الدور السياسي لهذه الزوايا في تاريخ المغرب. وتعد الاهتمام هذا يوحى بالأهمية الخاصة للزوايا والصلحاء في العالم الإسلامي وتعدد الخلفيات لهذه الظاهرة، من خلفيات دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية وحتى أدبية. ومن هنا فإن أهمية هذا الكتاب تكمن في جانبين أساسيين : أولاً في موضوعه الذي يمس قضايا حيوية في معرفة مجتمعنا العربي والإسلامي، ثانياً في طبيعة المنظور المعرفي الذي عالج به المؤلف الموضوع وزاوج فيه بين أدوات الأنثربولوجي والمؤرخ. وقد أعطى هذا المنظور نكهة خاصة للكتاب، فهو كتاب في التاريخ حين يؤرخ لزاوية في غرب المغرب بكل أبعادها السياسية والدينية والاجتماعية، وهو أيضاً كتاب في الأنثربولوجيا بما يضمنه من وصف اثنوغرافي للمنطقة، وهو فوق هذا كتاب نظري يحاور صاحبه مختلف من سبقوه في دراسة المجتمع المغربي وغيرهم ممن درسوا موضوعات مشابهة في العالمين العربي والإسلامي مستعملين في كل هذا منحى نظرياً يوضحه منذ البداية. وقد مكن هذا المنظور المؤلف من طرح تساؤلات ذات جراءة بعيدة.